Alegeri morale

Ediția a doua

O introducere în ETICĂ

SCOTT B. RAE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II 413.419

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 413. 419

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Cartea *Alegeri morale* a lui Scott B. Rae este cea mai bună introducere de până acum la etica văzută din perspectivă creștină. De fapt, în nici o altă carte nu este înfățișată atât de clar legătura dintre teoria etică și practica morală."

Dr. Francis J. Beckwith
Lector în Filosofie, Etică și Studii politice
University of Nevada at Las Vegas și
Cercetător principal, Nevada Policy Research Institute.

„Scott Rae este un etician. El oferă consultanță în domeniul eticii la patru spitale din Los Angeles, iar expertiza sa are la bază pregătirea ca doctor în etică și munca de teren aferentă. Prof. Rae este de asemenea un partener de discuții abil, de unde și aprecierea de care se bucură din partea studenților săi. *Alegeri morale* este rezultatul muncii unui specialist în etică și în arta comunicării, de aceea va fi o carte de căpătâi pentru mulți de aici înainte.

J. P. Moreland
Profesor de Filosofie
Talbot School of Theology
Biola University

„O excelentă introducere: bine scrisă, solid ancorată în Scripturi și coerentă din punct de vedere logic. Scott Rae este specialist în probleme biomedicale precum avortul, tehnologiile reproductive și eutanasia. Capitolele despre sistemele etice, tipuri de gândire morală și decizii etice reprezintă prin ele însele faima acestei cărți."

Dr. W. Bingham Hunter
Prim Vice-Președinte cu Educația și Decan
Trinity International University

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ALEGERI MORALE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ALEGERI MORALE

595572

O introducere în ETICĂ

Ediţia a doua

Scott B. Rae

Traducere din limba engleză de:
RAMONA SIMUŢ

474074
B.C.U. IASI

ALE

EMANUEL
Editura
UNIVERSITĂŢII EMANUEL
Oradea

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Originally published in the USA under the title: **Moral Choices** - Second edition
Copyright © **1995, 2000 by Scott B. Rae**
Published by permission of **Zondervan Publishing House**
Grand Rapids, Michigan
All rights reserved

Toate drepturile asupra ediţiei în limba română revin Editurii Universităţii EMANUEL. Nicio parte a acestei publicaţii nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă şi prin niciun mijloc fără permisiunea scrisă a editurii.

Prima ediţie în limba română, 2009
ISBN: 978-973-7791-47-4
Copyright © 2009, Editura Universităţii Emanuel pentru ediţia în limba română

Redactor: RAMONA SIMUŢ
Tehnoredactare şi design copertă: ANDREI BOGDAN MOGA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

SCOTT, RAE B.
Alegeri morale : o introducere în etică / Rae Scott B. ; trad.: Ramona Simuţ. - Oradea : Editura Universităţii Emanuel din Oradea, 2009
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-7791-47-4

I. Simuţ, Ramona (trad.)

17:2

2 FEB. 2011

CUPRINS

Cuvânt de mulțumire 8

Prefața editurii 9

1. Introducere: De ce studiem etica? 11
2. Etica creștină 21
3. Nume de referință în istoria eticii 55
4. Sisteme etice și tipuri de gândire morală 97
5. Deciziile etice 133
6. Avortul 157
7. Tehnologiile reproductive 187
8. Tehnologiile genetice și clonarea umană 219
9. Suicidul asistat medical și eutanasia 235
10. Pedeapsa capitală 271
11. Etica sexuală 293
12. Moralitatea războiului 317
13. Legiferarea moralității 341

Index general 355

Index biblic 363

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT DE MULŢUMIRE

Mulţumirile mele se adresează câtorva oameni care au făcut posibilă apariţia acestei cărţi. Ţin să le mulţumesc colegilor mei de la Talbot School of Theology, Biola University, şi îndeosebi Dr. Walt Russell, J. P. Moreland, Klaus Issler şi Doug Geivett. Prin încurajările, sprijinul şi îndemnurile lor, toţi aceştia mi-au ţinut vie hotărârea de a mă specializa în etică. Bunul meu prieten şi coleg în domeniu, Dr. Kenman L. Wong, m-a încurajat de asemenea şi m-a îndemnat în tot acest proces. Fostul meu decan, Dr. Bing Hunter, a contribuit din plin la apariţia fizică a acestei cărţi şi la negocierile cu editura Zondervan. Dr. William W. May şi Dr. Dallas Willard, cei doi coordonatori ai mei de la University of Southern California, au recomandat şi ei cartea mea editurii Zondervan. Dr. Dennis Dirks, decanul meu actual, mi-a suplimentat cursurile când a trebuit să-mi iau liber pentru a termina cartea la timp.

Mulţi dintre colaboratorii mei din Comisia de Etică de la Holy Cross Medical Center din Mission Hills, California, au citit porţiuni din manuscris, aducându-i observaţii pertinente. Apreciez faptul că aceşti medici au găsit timp în orarul lor foarte încărcat să citească şi să comenteze cartea cu atenţie. Am fost încântat să lucrez cu editorii de la Zondervan, care au făcut cartea mult mai uşor de citit. Le sunt recunoscător pentru efortul de a o face accesibilă cititorilor nefamiliarizaţi cu limbajul ei tehnic.

Mulţumesc editurii Zondervan pentru disponibilitatea de a publica cea de-a doua ediţie a acestei cărţi. Nădăjduiesc să găsiţi aici lucruri folositoare, mai ales că în ediţia a doua au fost adăugate noi subiecte.

În sfârşit, le mulţumesc soţiei mele, Sally, şi fiilor mei, Taylor, Cameron şi Austin, care au resimţit cu adevărat povara scrierii cărţii. Le sunt recunoscător că au avut răbdare cu mine şi mi-au insuflat voinţa de a duce munca până la capăt. Din acest motiv le dedic această carte.

PREFAŢA EDITURII

Predarea eticii şi a moralităţii nu a fost nicicând mai antrenantă. Fiecare dimineaţă a secolului XXI aduce noi ştiri şi întâmplări din lume, care ne obligă să reflectăm foarte serios la unele consecinţe etice pe care până şi împăratul Solomon le-ar fi rezolvat cu greu.

Cartea *Alegeri morale* este un manual introductiv scris într-un limbaj accesibil, permiţându-le studenţilor să se familiarizez cu un subiect care altfel li s-ar părea de nepătruns. Cartea poate fi folosită cu încredere la cursuri, întrucât prezintă cele mai presante chestiuni morale cu care ne confruntăm, inclusiv problema avortului, eutanasia, homosexualitatea, războiul, pedeapsa capitală, tehnologiile reproductive şi autoritatea morală.

DESPRE AUTOR

Convins că „în cele din urmă moralitatea decurge din caracterul lui Dumnezeu", Dr. Scott B. Rae dezbate această problematică alăturând învăţăturilor biblice cu încărcătură etică subiecte precum: „legătura dintre lege şi moralitate", „legea naturală în etica creştină", „dimensiunea socială a eticii Vechiului Testament" şi „învăţătura Bibliei despre avort".

STILUL CĂRŢII

Cititorii vor aprecia modul succint în care sunt abordate probleme cu o greutate atât de mare. Autorul nu se pierde în divagaţii teoretice sau în filosofări fără sens. Dimpotrivă, cartea explică termenicheie şi elemente etice specifice pentru a ajuta cititorii să pătrundă în această nouă zonă de studiu.

ORGANIZAREA CĂRŢII

După ce este prezentat şi discutat, fiecare subiect nou este subliniat pentru a fi observat mai uşor. De asemenea, după ce prezintă diversele dileme etice, autorul dezbate părerile pro şi contra lor, astfel

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

încât cititorii să cunoască ambele poziții. Fiecare capitol se încheie cu (1) un paragraf final în care studenții sunt ajutați să-și amintească ce au învățat până atunci; (2) o secțiune „de lecturat", care recomandă alte cărți pentru aprofundarea subiectelor; (3) note puse anume la final pentru a face lectura mai fluentă și pentru a pune la dispoziția cititorului materiale explicitare adiacente.

MODELUL OFERIT

Cartea de față oferă cititorilor un model etic practic ca ajutor în deciziile morale zilnice. Autorul prezintă și studii de caz pentru a ne arăta cum se aplică respectivul model în împrejurări neobișnuite.

INDEXUL

Indexul enumeră în ordine alfabetică nume, subiecte și termeni esențiali, ajutând cititorul să identifice rapid datele importante. Cartea prezintă și un index biblic, facilitând accesul la pasajele biblice din carte.

SCOPUL CĂRȚII

Cartea *Alegeri morale* pune cititorii în temă cu problematica etică, dar în același timp le formează deprinderea de a discerne practic între chestiunile morale și imorale cu care se confruntă zilnic în societate.

1

INTRODUCERE: DE CE STUDIEM ETICA?

În *Republica*, opera clasică a lui Platon, mitul lui Gyges lansează întrebarea „De ce să fii moral?" Gyges a primit șansa de a-și trăi viața ca ființă invizibilă, putând face absolut orice fără a se afla vreodată ce anume a făcut. Asta însemană că putea face orice voia fiind sigur că va scăpa basma curată. Platon are în vedere șansa de a trăi astfel și întreabă: „Ar mai vrea atunci oamenii să fie morali?"[1] După un dialog îndelungat, Platon conchide că a fi moral este în sine un lucru de preț chiar și fără a ține cont de beneficiile pe care le poate aduce cuiva sau de puterea dată cuiva de a se opune răului.

Cum ați răspunde întrebării „De ce să fiu moral?" Întrebarea este fundamentală, deoarece viața morală și alegerea morală reprezintă temele principale ale acestei cărți. Dacă credeți că faptul de a fi moral nu este chiar atât de important, probabil nu vă veți obosi să citiți cartea aceasta sau oricare altă carte despre etică. Dar dacă credeți că este important să fiți morali, atunci sperăm ca informația din această carte să vă ajute să definiți moralitatea.

Dacă sunt sinceri, majoritatea oamenilor obișnuiesc să asocieze facerea de fapte bune cu a fi un om bun. Caracterul moral este și astăzi un aspect esențial pe care-l întrevedem când vorbim despre frumusețea vieții cuiva. Ne este greu, de pildă, să numim pe cineva om de succes dacă și-a câștigat averea prin mijloace necinstite. La fel de greu ne este să spunem că bărbatul care-și înșală soția, își bate

1 Tehnic vorbind, *Republica* discută problema justiției. În cazul lui Gyges, "ar mai vrea cineva să fie drept?" La Platon însă, dreptatea individului este asociată în mod direct cu problema virtuții, așadar exemplul dat se potrivește întrebării "De ce să fii moral?"

copiii sau bea prea mult, are o carieră de succes. Pe de altă parte ne considerăm îndreptățiți să spunem că Maica Teresa a fost un model de trăire frumoasă, chiar dacă i-au lipsit bunurile materiale atât de apreciate de societate. Unul dintre motivele pentru care ne dorim să fim morali este că altfel nu ne simțim împliniți. Pentru creștini faptul de a fi moral este esențial dacă vrem să-L cinstim pe Dumnezeu prin viața noastră. Am putea spune că faptul de a fi moral este bun în sine deoarece ne ajută să propășim în viață; a face binele și a fi un om bun sunt concepte despre care majoritatea credem că merg mână-n mână în viață.

Societatea în ansamblu susține acest principiu. Cei mai mulți oameni nu vor ca societatea în care trăiesc să desconsidere moralitatea sau conceptele de bine și de rău. De fapt, este de neimaginat ca o societate civilizată să nu pună preț pe valori morale importante precum imparțialitatea, dreptatea, adevărul și compasiunea. Etica este importantă deoarece stabilește o direcție pentru omul și societatea care înțeleg că nu pot prospera fără a fi morali.

Mulți observatori atenți ai culturii actuale sunt tot mai îngrijorați de prăbușirea moralității printre studenți și tineri în special. Fenomenele avute în vedere sunt abuzul de droguri și de alcool, sarcina la adolescente, violența, delincvența juvenilă, crimele și bolile cu transmitere sexuală, ca dovezi clare ale tipului de moralitate a societății în care trăim. Cazurile alarmante de atacuri armate din școli, în care copiii își ucid colegii – vezi crimele atroce din 1999 de la Columbine High School din Littleton, Colorado – nu fac decât să ne sporească îngrijorarea.

Etica este importantă deoarece problemele morale guvernează lucrurile esențiale de care ne lovim în viață. Moralitatea are a face în primul rând cu problema binelui și răului, cu capacitatea noastră de a face diferența între ele și cu modul în care explicăm diferența făcută. Strâns legate de această problemă sunt întrebările: „Ce înseamnă

a fi buni?", „Care lucruri contează din punct de vedere moral?", „Ce înseamnă o viață bună?" și „Cum arată o societate bună?" Astfel de întrebări ne definesc fundamental viziunea despre lume. Viziunea noastră despre lume nu se poate concretiza fără să răspundem acestor întrebări morale. Fie că suntem conștienți sau nu, o serie întreagă de profesii au la bază probleme morale. De pildă, moralitatea este esențială în politică, pentru că politica și legislația se preocupă de viața în comun a oamenilor în societate.

Etica este importantă deoarece zilnic trebuie să facem alegeri morale. Deseori ne lovim de dileme morale care ne afectează emoțional și a căror soluție nu este deloc simplă. Multe dintre hotărârile pe care le luăm zilnic implică problema binelui și a răului. Etica asigură baza unor astfel de alegeri. Multor oameni li se pare că unele lucruri sunt bune, iar altele rele. Însă a explica de ce credem că un anumit lucru este bun sau rău sau o anumită persoană este bună sau rea, este o cu totul altă problemă. Baza de pe care facem o anumită alegere morală este de multe ori la fel de importantă ca alegerea în sine. Și totuși, puțini dintre noi și-au definit clar noțiunile de bine și de rău.

În sfârșit, etica este importantă într-o serie de chestiuni, precum: avortul, eutanasia, homosexualitatea, războiul și pedeapsa capitală. Discuțiile pe marginea acestor probleme par fără sfârșit și ireconciliabile, de aceea vor dura mult timp de-acum înainte. Trăsătura comună a acestor chestiuni este dezacordul cu privire la sursa finală a autorității morale. Unii susțin că autoritatea morală este o noțiune inventată de om, iar alții insistă că autoritatea morală are o sursă transcendentală dinafara ființei umane, precum revelația divină sau natura.[2] Aceste probleme ne apar cu atât mai semnificative cu cât citim ziarele sau ascultăm știrile la televizor. Ele demostrează că, dacă ar fi să facem excepție de intervenția autorităților, aceste probleme au rămas la fel ca acum zece ani.

Nu numai că discuțiile pe marginea respectivelor probleme sunt

2 Pentru detalii despre aceste chestiuni dezbătute la nesfârșit și pentru informații despre cele două surse ale autorității morale, vezi James Davison Hunter, *Culture Wars*, Basic Books, New York, 1992, și cartea sa recentă *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*, Free Press, New York, 1994.

departe de a-şi găsi rezolvarea, dar societatea este atacată zilnic de o serie de probleme noi. Multe dintre ele vin din sfera ştiinţei şi tehnologiei insensibile la implicaţiile etice. Amintim astfel: informaţia genetică şi terapia genetică, diferitele tehnologii reproductive şi folosirea ţesutului fetal uman în tratarea unor boli. Toate acestea implică dileme morale care-au şi început să facă obiectul dezbaterilor aprinse. Majoritatea participanţilor la discuţii recunosc că tehnologia a întrecut de mult capacitatea societăţii de a stabili parametri morali în care aceasta poate fi utilizată. Toţi convin că etica este necesară pentru a face lumină în problemele societăţii noastre din ce în ce mai tehnologizată.

Interesul actual faţă de etică nu cunoaşte precedent. El se datorează în parte consecinţelor tehnologice complexe şi în parte declinului moral al societăţii ca întreg. Mai mult, numeroasele scandaluri care au zguduit lumea afacerilor sau alte profesii ne fac să ne întrebăm dacă nu cumva expresiile „etica afacerilor" sau „etica profesională" sunt aluzii ironice. Multe voci sprijină implementarea valorilor morale în diferite structuri educaţionale precum şcolile publice. Este acceptat faptul că nu poate exista neutralitate morală la nici unul dintre nivelurile sistemului de învăţământ.

PREZENTAREA CĂRŢII

Citind cartea veţi găsi atât informaţii despre bazele eticii, cât şi despre felul în care se aplică aceste elemente de esenţă la cele mai serioase probleme etice contemporane. Fiind convins că moralitatea decurge în cele din urmă din caracterul lui Dumnezeu, cred că învăţătura dată de Dumnezeu în Cuvântul Său (adică în revelaţia specială) şi în afara Cuvântului (adică în revelaţia generală) reprezintă baza primordială a eticii. Capitolul 2 al cărţii prezintă elementele distictive ale eticii creştine. Spre deosebire de unele cărţi dedicate în întregime acestui subiect, noi vom expune aici doar o sinteză a principalilor parametri ai eticii biblice.

Peste veacuri, numeroşi filosofi (unii chiar ante-biblici) şi-au pus problema binelui şi a răului şi au ajuns la răspunsuri oarecum dife-

rite. Ştiind, deci, că nu doar Biblia ridică această problemă etică, în capitolele 3 şi 4 vom încerca să oferim o perspectivă obiectivă asupra sistemelor etice alternative, precum: relativismul, utilitarismul şi egoismul etic. Vom trece în revistă şi numele importante legate de ele, ca: Aristotel, Augustin, Toma d'Aquino şi Kant. Acestora le-am adăugat pe scurt sursele originale în ideea că v-ar interesa să aflaţi mai multe despre respectivii filosofi sau sistemele lor. Fiecare sistem etic alternativ va fi însoţit de descrierea sistemului şi de numele unui filosof reprezentativ, de o prezentare a punctelor-tari ale sistemului, o comparaţie cu Scriptura şi o critică a sistemului, făcută din interiorul lui şi apoi din perspectivă creştină. Pentru a putea purta o discuţie despre etică într-un anturaj din ce în ce mai secularizat, studenţii trebuie să fie în temă şi cu alte sisteme etice. Din învăţătura unora dintre ele distingem adevărul divin, chiar dacă cei ce l-au formulat nu au fost conştienţi de acest fapt. Totodată, pentru a fi suficient de clar am încercat să folosesc un limbaj consecvent celui din lucrările seculare de etică.

Capitolul 5 conţine un model de alegere morală şi prezintă felul în care este întrebuinţat în rezolvarea unor dileme morale complicate. Modelul respectiv poate fi folosit în orice context, deoarece nu ţine de o perspectivă particulară sau subiectivă asupra acestor dileme. Oferim acest model nu ca pe un program electronic care să genereze decizii morale corecte, ci sub formă de ghid care verifică dacă am parcurs toate elementele esenţiale când facem alegeri morale. Capitolul 5 încearcă să unească teoria cu aplicaţia, efort care va fi mai clar definit în capitolele următoare.

Capitolele 6 la 13 se ocupă de unele chestiuni actuale care fac obiectul discuţiilor individuale şi din societate. Discuţiile relevă felul în care îi afectează ele pe oameni (etica personală) şi felul în care afectează politica socială (eticile sociale). Deoarece etica medicală cuprinde cele mai complexe probleme, capitolele 6 la 9 vorbesc despre avort, eutanasie şi tehnologii reproductive. În aceeaşi zonă a eticii vizând problema morţii şi a vieţii, capitolul 10 se va referi la pedeapsa capitală. Capitolul 11 are ca subiect eticile sexuale şi inclusiv o

discuție despre homosexualitate. Capitolul 12 ia în vizor o problemă îndelung dezbătută, anume moralitatea războiului, care continuă să țină capul de afiș chiar și după sfârșitul Războiul Rece. În final, cartea prezintă câteva linii directoare asupra legiferării moralității, subiect important pentru creștinii care se implică activ și serios în viața publică și politică.

TERMENI-CHEIE ȘI CATEGORII ETICE DISTINCTE

Când vrem să studiem etica ne lovim în primul rând de numărul mare de termeni pe care nu-i cunoaștem. De pildă, mulți dintre colegii mei mai noi din Comisia de Etică Medicală nu sunt la curent cu terminologia comună printre eticieni. Pentru a vă scuti de acest inconvenient când abordați un subiect inedit, secțiunea de față vă prezintă termenii-cheie cel mai des întâlniți în carte.

Cei mai mulți dintre noi obișnuiesc să folosească interschimbabil termenii de *moralitate* și *etică*. Din punct de vedere tehnic, moralitatea se referă la conținutul noțiunii de bine și rău, iar etica la procesul stabilirii a ceea ce este bine sau rău. Etica este deopotrivă artă și știință. Ea cere precizie la fel ca știința, dar, la fel ca arta, este uneori o disciplină imprecisă și intuitivă. Moralitatea este produsul final al dezbaterii etice, substanța noțiunii de bine și rău.

Categorii majore

În cursul timpului, sub denumirea de etică au intrat patru mari categorii, anume: (1) *etica descriptivă*, (2) *etica normativă*, (3) *metaetica* și (4) *etica aretaică*. Cartea noastră se va axa în principal pe etica normativă.

În primul rând, *etica descriptivă* este o disciplină sociologică preocupată cu descrierea valorilor morale ale unei societăți, adesea prin comparație cu alte culturi. Ea intră în atribuțiile antropologilor, care o folosesc pentru a scoate la iveală elementele distinctive ale altor culturi.

În al doilea rând, *etica normativă* este disciplina al cărei produs final îl reprezintă normele sau regulile morale. Majoritatea sisteme-

lor etice sunt gândite pentru a ne arăta care sunt regulile normative ale comportamentului individual și social, sau ce este bine și ce este rău din punct de vedere general și specific. Etica normativă *prescrie* comportamentul moral, pe când etica descriptivă *descrie* comportamentul moral. Când vom examina problemele morale esențiale în următoarele capitole, vom încerca să stabilim și regula (norma) care se aplică în fiecare context. Când vorbesc despre etică, cei mai mulți se referă la etica normativă, încercând să stabilească anumite reguli morale.

Desigur, etica nu este singura disciplină normativă.[3] Spre exemplu, legea produce norme legale, dar nu neaparat morale, cu toate că legea și moralitatea sunt domenii care se suprapun în mare parte. Vom reveni la această idee în capitolul 12, unde discutăm despre legiferarea moralității. Pe lângă acestea există reguli ale bunului gust și convenției sociale, pe care le numim etichetă. Apoi, religia întrunește norme de comportament stabilite deseori de o autoritate religioasă, ca pastorul sau alt reprezentant al bisericii, reguli după care ne conducem în relația noastră cu Dumnezeu. În capitolul 2 vom vedea că în etica creștină datoriile omului în relația sa cu Dumnezeu se intersectează cu datoriile omului față de semeni.

În al treilea rând, *metaetica* este un domeniu al eticii care investighează sensul limbajului moral, sau epistemologia etică, verificând totodată justețea teoriilor și judecăților etice. Ea se preocupă, de pildă, de sensul principalilor termeni folosiți în etică, precum cel de *bun*, *rău* sau *drept*. Făcând obiectul filosofiei tehnice, metaetica este astăzi un domeniu de interes public: tot mai mulți oameni insistă că limbajul despre bine și rău nu este decât expresia preferințelor personale. Astfel, susțin unii, ideea că homosexualitatea este un lucru rău nu este o afirmație despre bine și rău, ci doar expresia dezgustului personal față de homosexualitate. Consecința este că moralitatea se reduce la chestiuni de gust și preferințe, având prea puțin de-a face cu noțiunea de bine și rău. Vom analiza această problemă în capitolul 4, în discuția despre „emotivism".

3 Vezi Louis Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1990, p. 4-5.

În al patrulea rând, *etica aretaică* este o categorie etică preocupată de virtuțile oamenilor, iar nu de moralitatea unor acțiuni anume. Cunoscută și sub numele de *teoria virtuții*, etica aretaică are tot mai mulți adepți astăzi. Termenul *aretaic* vine dintr-un cuvânt grecesc tradus prin „virtute". Conștienți că o viață morală presupune mai mult decât a face o alegere bună, mulți sunt de părere că virtutea și caracterul sunt chestiuni cel puțin egale cu, dacă nu chiar mai importante decât rezolvarea dilemelor morale.

Când vrem să aflăm dacă cineva sau ceva este moral, trebuie să fim clari. În mod normal, judecata morală presupune cel puțin patru aspecte specifice.[4] Mai întâi vom avea în vedere *acțiunea* propriu-zisă. Acesta este aspectul principal al judecății morale, dar nu este singurul aspect al evaluării morale. În al doilea rând vom analiza *motivul* pe care l-a avut persoana („actorul moral") care a făcut acțiunea. În unele cazuri, motivul este singura diferență dintre un cadou și mită. În al treilea rând vom evalua *consecințele* acțiunilor și deciziilor noastre. Vom ține minte însă că acțiunile pot fi prin ele însele bune sau rele, indiferent de consecințe. De pildă, sclavia din Sudul SUA de dinainte de Războiul Civil era rea, cu toate că a propulsat economia statelor sudice: ființele umane nu sunt obiecte de cumpărat sau de vândut. În al patrulea rând, deși este un aspect mai greu de finalizat decât celelalte trei, vom evalua *caracterul* actorului moral. Caracterul reprezintă tendința omului de a acționa previzibil de-a lungul timpului. Filosofii virtuții insistă că etica ce nu ține cont de caracterul și virtutea umană este incompletă, fiindcă reduce sfera eticii la interesul față de acțiunea sau, mai specific, față de dilemele morale cu care ne confruntăm de multe ori.

Sistemele etice

Sistemele etice pot fi clasificate fie ca sisteme *bazate pe acțiune*, fie ca sisteme *bazate pe virtute*. Din aceste două diviziuni principale decurg alte trei subcategorii care denumesc și ele sisteme etice. Aceste trei subcategorii sunt: sistemele *deontologice*, sistemele *teleologice* și *relativismul*. Majoritatea acestor termeni tehnici se referă la sisteme bazate pe acțiune.

4 Louis Pojman, *Ethics*, p. 7-10.

În primul rând, sistemele *deontologice* se bazează pe principii care spun că acțiunile (sau caracterul, chiar și intențiile) sunt intrinsec bune sau rele. Există trei sisteme deontologice principale: (1) *teoria poruncii divine*, (2) *legea naturală* și (3) *raționalismul etic*. Creștinii sunt în general adepții sistemului deontologic, deoarece etica creștină accentuează faptul că poruncile lui Dumnezeu sunt absoluturi morale și principii călăuzitoare. Și în etica creștină, însă, etica virtuții are un rol însemnat, deoarece viața creștină morală presupune în mare parte urmarea caracterului lui Cristos și facerea roadelor Duhului (Galateni 5:13-24).

În al doilea rând, sistemele *teleologice* se bazează pe produsul final al unei acțiuni. Sistemele teleologice stabilesc că acțiunile bune sunt determinate de consecințe, mai degrabă decât de principii, astfel că nici o acțiune nu este bună sau rea în mod inerent. Dacă o acțiune este bună sau rea depinde de consecințele acelei acțiuni. Dacă per total ea are mai mult consecințe bune decât rele, atunci acțiunea este morală. Dacă nu, este imorală. Principalul tip de etică teleologică se numește *utilitarism* și afirmă că acțiunea care produce cel mai mult bine celor mai mulți oameni se justifică drept alegere morală. Un alt tip de etică teleologică se numește *egoism etic* și susține că acțiunea bună este cea care slujește cel mai bine interesul personal. Astfel, pentru egoistul etic consecința cu adevărat importantă este propria avansare.

În al treilea rând, *relativismul* este un sistem etic în care binele și răul nu sunt noțiuni absolute și imuabile, ci țin de cultura cuiva (relativismul cultural) sau de preferințele cuiva (subiectivismul moral). Ambele forme de relativism sunt larg răspândite astăzi. Accentul actual pe multiculturalism și aprecierea diversității culturale, precum și importanța acordată valorilor unei culturi așa cum le înțelege ea, au dus la o întreagă mișcare de acceptare a tuturor culturilor ca având valori egale. Această mișcare este echivalentă cu relativismul cultural. Subiectivismul moral se face auzit ori de câte ori cineva spune: „Sunt de acord cu tot ce crezi tu, dat nu-mi impune credința ta!" Acest tip de subiectivism moral decurge și din ideile despre moralitatea

sexuală: cineva extrem de iritat de faptul că i se impune un anumit punct de vedere, va reduce etica sexuală la o chestiune de preferință personală. Această perspectivă asupra moralității este deseori asociată viziunii postmoderne despre lume, care ridică problema adevărului obiectiv și a moralității obiective.

Pe măsură ce citiți cartea veți întâlni cu siguranță și alți termeni sau idei noi. Cu toții ar trebui să fim preocupați de etică, de vreme ce ea abordează întrebări esențiale despre viața bună, oamenii buni și societatea bună. După cum spunea Socrate în *Republica* lui Platon, „Nu aruncăm vorbe-n vânt, ci ne întrebăm cum ar trebui să trăim."

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2

ETICA CREŞTINĂ

Sistemul etic iudeo-creştin a avut de la început un impact profund asupra societăţii, în ciuda faptului că societatea modernă se îndepărtează tot mai mult de el. În acest capitol vom prezenta principalele trăsături ale eticii creştine şi de asemenea unele păreri critice cu privire la etica creştină. Pentru început vom analiza diferite afirmaţii etice din Vechiul şi Noul Testament, stabilind astfel baza biblică a eticii creştine. Spaţiul nu ne permite decât o sinteză a celor mai importante aspecte ale eticii creştine, deşi etica Vechiului şi Noului Testament este un subiect vast, pe marginea căruia s-a scris foarte mult.

Mare parte dintre textele etice din Biblie se referă la poruncile revelate de Dumnezeu în Cuvântul Său. De aceea, mulţi oameni cred că teoria etică a poruncii divine este sinonimă cu etica biblică. Totuşi, o astfel de teorie etică ridică următoarea întrebare: un anumit lucru este bun pentru că l-a poruncit Dumnezeu, sau Dumnezeu a poruncit un anumit lucru pentru că acel lucru este bun? Întrebarea este cunoscută ca „dilema lui Eutifron", deoarece ea apare pentru întâia oară în dialogul *Eutifron* al lui Platon. Această dilemă nu poate fi sondată fără a ne opri asupra conceptului de lege naturală. Accentuată îndeosebi de Biserica Romano-Catolică şi privită uneori cu neîncredere de către protestanţi, conceptul de lege naturală este important dacă vrem să înţelegem etica biblică pe de-a-ntregul. La sfârşitului acestui capitol vom da şi o definiţie a legii naturale după felul în care se prezintă conceptul în textul biblic.

ETICA VECHIULUI TESTAMENT

Vechiul Testament nu este un manual de teologie sistematică, ci o multitudine de probleme teologice prezentate în diferite stiluri literare; în consecinţă, Vechiul Testament nu a fost conceput ca sistem etic în sine, ci mai degrabă ca multitudine de tipuri de gândire morală. Vechiul Testament înfăţişează o multitudine de metode de gândire morală. Deoarece Legea mozaică arată principiile etice după care Israel trebuie să-şi rânduiască viaţa, nu este surprinzător faptul că deontologia sau apelul la principii are o mare greutate în Vechiul Testament. Luând Legea ca bază a mesajului lor profetic, prorocii se axează pe deontologie. Totuşi, moralitatea în Vechiul Testament presupune mai mult decât apelul la principii şi porunci. Parte din literatura de înţelepciune reflectă o gândire utilitaristă. De pildă, multe dintre proverbe descriu clar consecinţele anumitor acţiuni sau trăsături de caracter. Aparent, scriitorii cărţii Proverbe preţuiesc înţelepciunea datorită consecinţelor ei pozitive, avertizând totodată împotriva nebuniei din cauza consecinţelor ei dezastruoase. Trebuie spus însă că literatura de înţelepciune este şi ea înrădăcinată în Lege şi, deci, în principiile Legii. Aşadar, literatura de înţelepciune nu face din utilitarism un sistem atotsuficient de gândire morală; dimpotrivă, apelul la principii este suplimentat de apelul la consecinţe, aşa încât se folosesc atât metode utilitariste, cât şi deontologice.

Scripturile Vechiului Testament apelează şi la egoism, dovadă în special binecuvântările şi blestemele prevăzute în Legământ (Deuteronom 27-30). Dumnezeu îi arată aici lui Moise că agricultura şi siguranţa naţională a lui Israel vor avea consecinţe în funcţie de credincioşia faţă de Legământ. Păzirea Legământului îi va aduce binecuvântări, dar neascultarea va atrage blesteme. Ca atare, Israel îşi va urmări şi propriul interes ascultând de Lege. Prorocii amintesc în nenumărate rânduri binecuvântările şi blestemele din Legământ, încercând să-l aducă din nou pe Israel la ascultarea de Dumnezeu; ei arată astfel că blestemele şi binecuvântările Legământului reprezintă un aspect important al eticii Vechiului Testament. Din nou, asta nu înseamnă că în Scripturi egoismul ar fi un sistem etic de-sine-stătă-

tor, ci mai degrabă că apelul la principii este suplimentat de apelul la propriul interes, la egoism.

În sfârşit, Vechiul Testament apelează şi la legea naturală. Spre exemplu, cartea Proverbe defineşte binele şi răul (înţelepciunea şi nebunia) folosind pilde din natură (Proverbe 6:6-11; vezi şi Psalmul 19:1-6) şi din relaţiile dintre oameni (Proverbe 24:30-34). Legea naturală nu se rezumă însă la imagini din viaţa naturii. Ea se referă la principiile morale universale care nu decurg în mod necesar din revelaţia specială. Profeţiile despre neamuri (vezi Isaia 13-23; Ieremia 46-51; Ezechiel 25-32) exemplifică felul în care apelează Biblia la legea naturală. Spre deosebire de Israel, care avea Legea lui Moise, neamurile nu aveau Legea şi totuşi erau pedepsite pentru aceleaşi păcate ca şi Israel, inclusiv pentru nedreptate, violenţă şi asuprirea săracilor. De aici putem trage concluzia că aceste neamuri îşi cunoşteau fărădelegile, altfel Dumnezeu ar fi fost nedrept să-i facă răspunzători pentru fărădelegile lor. Mijlocul prin care Dumnezeu i-a făcut conştienţi de îndatoririle lor morale a fost revelaţia generală sau legea naturală. Prin urmare, în Vechiul Testament legea naturală suplimentează etica oferită de revelaţia specială.[1]

Legea ca esenţă a eticii Vechiului Testament

Legea este fundamentul eticii Vechiului Testament. Unii teologi folosesc termenul *Lege* în sens restrâns cu referire la Cele Zece Porunci (Exod 20:1-17; Deuteronom 5:1-21). Noi îl vom folosi în sens mai larg, cu referire la primele cinci cărţi din Vechiul Testament (adunate sub numele de Pentateuh), dar mai ales cu referire la textele din Exod 20-40, din Levitic şi din Deuteronom 5-30. Legea prezintă principiile şi poruncile fundamentale date lui Israel şi cuprinde trei părţi mari: (1) legea morală sau Cele Zece Porunci; (2) legea civilă, care se aplică relaţiilor şi instituţiilor sociale şi (3) legea ceremonială, care indică felul în care trebuie să se închine Israel lui Dumnezeu. Când vorbesc despre etica Vechiului Testament, cei mai mulţi teologi iau ca bază a ei legea morală şi civilă. Legea ceremonială este adesea considerată parte a ritualului religios iudaic, iar nu în strânsă legătură cu etica.

1 Vom dezvolta subiectul pe parcursul acestui capitol.

Multe dintre celelate cărți ale Vechiului Testament au legătură cu Legea. Literatura profetică și îndeosebi Psalmii prezintă închinarea ca răspuns la revelația lui Dumnezeu din Lege. Literatura de înțelepciune încearcă să facă audiența internațională receptivă la cerințele generale ale Legii, fără a se referi la aspectele legate specific de Israel, precum sistemul sacrificial, Țara Făgăduinței, legămintele și Cortul Întâlnirii sau Templul. Profeții recurg în mod deosebit la Lege când fac profeții împotriva lui Israel.

Una dintre diferențele majore dintre Lege și Profeți constă în faptul că Profeții apelează în general la principiile de căpătâi ale Legii, anume evitarea idolatriei și apărarea dreptății, prin contrast cu detaliile specifice din Lege. Cele două principii sunt concepte-cheie în etica Vechiului Testament și reflectă insistența Celor Zece Porunci atât asupra închinării, cât și asupra relațiilor sociale, adică atât asupra relației omului cu Dumnezeu, cât și asupra relațiilor cu semenii din comunitate. Profeții vorbesc foarte rar poporului despre aspectele specifice din Lege. Esența mesajului lor o reprezintă principiile generale din Lege, de aceea îndreaptă adesea atenția poporului spre cauza și efectul legăturii dintre ascultare și rodnicia pământului în binecuvântările și blestemele din Deuteronom 27-30.

Vechiul Testament îl prezintă pe Israel ca teocrație[2], un popor în care Legea lui Dumnezeu era în mod automat legea țării. Ca urmare, moralitatea lui era legiferată. Nu se făcea nici o distincție între lege și moralitate, așa cum se întâmplă în societatea pluralistă. Totuși, biserica de astăzi nu mai este supusă aspectelor civile și ceremoniale precum Israelul de altădată. Deși acest lucru distinge Israelul din Vechiul Testament de țările occidentale moderne și neteocratice, Israelul poate fi un exemplu pentru etica socială biblică. Afirmația noastră se bazează pe premisa că principiile fundamentale ale Legii sunt încă valide și aplicabile bisericii contemporane.

Întrepătrunderea eticii personale și sociale

Ca teocrație, Israel nu făcea deosebire între etica personală și cea

2 În zilele noastre, țările islamice sunt exemple de teocrație. Constituția și sistemul judiciar ale unor națiuni precum Iranul sau Arabia Saudită derivă din Coran.

socială. Eticienii de astăzi separă etica personală (referitoare la deciziile etice individuale) de etica socială (referitoare la moralitatea grupurilor, a societăţii lărgite). Etica socială stabileşte moraliteatea unei întregi societăţi sau măsura în care poziţiile morale individuale devin obligaţii morale pentru întreaga societate.

Discuţiile pe marginea avortului ilustrează distincţia dintre etica personală şi socială. Mulţi oameni cred că, deşi părerea personală a cuiva care susţine interzicerea avortului poate fi validă, a spune că avortul este rău nu este neaparat valid pentru restul societăţii. Acest fel de gândire se extinde şi asupra altor subiecte, precum adulterul sau homosexualitatea. Despre crimă, însă, toată lumea – indiferent de clasă, cultură sau tradiţie religioasă – spune că este rea şi că trebuie să fie privită ca rea de către toţi membrii societăţii. În cazul acesta, etica personală şi cea socială se suprapun. În Vechiul Testament nu se poate distinge între etica personală şi socială. Ce era moral pentru individ (etica personală) era moral şi pentru societate (etica socială).

Moralitatea individuală este accentuată mai mult în literatura de înţelepciune, probabil deoarece cărţile de înţelepciune au destinatar universal, iar Legea nu. Literatura de înţelepciune a fost scrisă pentru o audienţă internaţională, pe când Legea se adresează lui Israel, poporul Legământului. De aceea, etica personală şi cea socială se întrepătrund mai mult în literatura de înţelepciune, unde graniţele comunităţii nu sunt trasate la fel de clar precum în textele din Vechiul Testament scrise special pentru Israel.

Sfinţenia, temă unificatoare în etica Vechiului Testament

Conceptul central care unifică etica Vechiului Testament este ideea de sfinţenie.[3] Termenul ebraic pentru „sfânt" derivă din cuvântul ebraic *qadosh*, adică „pus deoparte". Din acest termen de bază derivă ideea de sfinţire din Noul Testament.[4] Israel a fost pus deoparte ca popor pentru a reflecta caracterul lui Dumnezeu

3 Pentru o discuţie detaliată despre acest subiect, vezi Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Zondervan, Grand Rapids, 1983.

4 *Hagiazo*, termen grecesc folosit în Noul Testament pentru sfinţire, derivă din termenul ebraic *qadosh*.

în închinarea, relaţiile sociale şi instituţiile lui. Motivul principal pentru care Dumnezeu îi dă porunci lui Israel este să-l separe de vecinii săi păgâni. La acest aspect se referă Exod 19:6 când spune că Israel este „un neam sfânt", „o împărăţie de preoţi". Alte exemple clare arătând cum doreşte Dumnezeu să-l pună deoparte pe Israel se găsesc în poruncile specifice din Deuteronom, prin care se evidenţiază contrastul dintre practicile lui Israel şi practicile celorlalte popoare antice din Orientul Apropiat. Vom ilustra cu următoarele exemple.

Primul exemplu este din Deuteronom 17:16-17, unde se pun câteva restricţii celui care ar ocupa în viitor slujba de împărat al lui Israel. El nu trebuie să adune mari bogăţii, putere militară sau să încheie alianţe pentru siguranţa naţională (căsătorindu-se cu femei străine), fiindcă toate acestea ar diminua dependenţa lui de Dumnezeu pentru siguranţă personală şi naţională. În vremurile acelea, împăraţii din întreaga lume antică era pur şi simplu divinizaţi şi rar se întâmpla ca suveranitatea lor să cunoască limite. Totuşi, împăratul lui Israel trebuia să se supună suveranităţii lui Dumnezeu. Limitele puse asupra împăratului lui Israel indicau naţiunilor înconjurătoare faptul că el nu era un zeu, ci un simplu slujitor al Dumnezeului cel viu.

Al doilea exemplu, care ilustrează felul în care Legea îl pune deoparte pe Israel faţă de vecinii săi, este tratamentul aplicat femeilor capturate în război. În general, în lumea antică femeile înrobite de armata biruitoare erau supuse abuzurilor sexuale. Totuşi, Israel trebuia să le trateze omeneşte şi cu respect. Evreii care doreau se puteau căsători cu aceste femei, dar era interzis să fie vândute ca sclave în scopuri casnice sau sexuale (Deuteronom 21:10-14).

În al treilea rând, tratamentul aplicat celorlalţi sclavi trebuia să fie omenos, prin contrast cu majoritatea lumii antice. După şase ani de slujire, sclavii trebuia eliberaţi (în cazul în care nu doreau să rămână alături de familie), iar stăpânii nu aveau voie să-i lase să plece cu mâinile goale (Deuteronom 15:12-18). La fel erau trataţi şi săracii din ţară (Levitic 25:25-29, 35-43; Deuteronom 15:1-11).

Primul aspect în care Israel trebuia să arate că este pus deoparte era închinarea. Legea îi interzice în repetate rânduri lui Israel să se

compromită prin ritualurile de închinare şi practicile religioase ale popoarelor vecine din Canaan. De pildă, vrăjitoria, chemarea duhurilor şi ghicitul erau asociate cu idolatria canaanită şi, deci, interzise lui Israel pentru a-l îndepărta de felul de închinare al popoarelor vecine (Deuteronom 18:9-13).

Primele două porunci din Lege interzic explicit închinarea la zei falşi (Exod 20:1-6). Alte interdicţii din Lege înfierează anumite practici tocmai fiindcă acestea semănau cu practicile ritualice ale vecinilor păgâni ai lui Israel. De pildă, când fiii lui Aaron au adus „foc străin" în Cortul Întâlnirii, Dumnezeu i-a omorât (Levitic 10:1-5). Acest text poate fi interpretat în varii moduri, însă cea mai plauzibilă explicaţie, consecventă pedepsei aspre date de Dumnezeu preoţilor, este că aceştia au introdus un ritual religios păgân în Cort. La fel, interdicţia din Exod 23:19 („Să nu fierbi un ied în laptele mamei lui") s-ar putea să nu se refere la legile kosher vizând sănătatea trupească. Motivul interzicerii practicii respective ar putea fi asemănarea ei cu un ritual religios păgân. În plus, fiindcă închinarea la zeul canaanit Baal implica imoralitate sexuală, Legea interzice relaţiile sexuale ilicite (Levitic 18; Numeri 25:1-3). Dorinţa lui Dumnezeu ca Israel să-I fie pus deoparte este o idee centrală în etica Vechiului Testament. De aceea, cererea lui Israel de a avea un împărat, ca celelalte neamuri (1 Samuel 8), lovea în scopul lui Dumnezeu ca Israel să fie „o împărăţie de preoţi" şi „un neam sfânt".

Ascultarea, semn al credincioşiei personale faţă de Dumnezeu

Deşi ascultarea de poruncile Legii este accentuată ca fiind un mijloc prin care Israel se pune deoparte, ascultarea nu este percepută ca scop în sine. Ascultarea de Lege este înţeleasă mai degrabă ca loialitate (credincioşie) faţă de Dumnezeu. Acest înţeles făcea ca etica Vechiului Testament să fie diferită de toate celelalte legi sau coduri de conduită ale lumii antice. Deşi Legea prezintă anumite similarităţi cu astfel de coduri (vezi Codul lui Hammurabi din Babilon), Legea este diferită de ele deoarece are la bază noţiunea de persoană. O idee centrală în etica Vechiului Testament este faptul că Dumnezeu este

persoana din spatele principiilor, idee detaliată în Evanghelii de Isus când critică legalismul fariseilor. Legea pune accentul pe ascultarea față de o Persoană, nu doar față de porunci. De exemplu, propoziția cu care încep Cele Zece Porunci se referă la Dumnezeu ca fiind Cel ce a scos poporul Israel din robia egipteană. Prin urmare, chiar și această afirmație sumară despre ce a făcut deja Dumnezeu pentru popor oferă poporului un motiv pertinent pentru care să fie credincios lui Dumnezeu (Exod 20:2-3).

Cărțile Exod și Deuteronom sunt printre cele mai importante din Lege și arată clar că grija lui Dumnezeu față de popor precede darea poruncilor ce trebuie ascultate. Exod 1-18 detaliază istorisirea despre felul în care, prin grija și minunile Sale, Dumnezeu Și-a scos poporul din robia egipteană și l-a făcut o națiune. Cartea prezintă mai întâi scoaterea din robie și grija lui Dumnezeu față de popor, și abia apoi responsabilitatea națiunii Israel de a asculta de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Israel vede Persoana lui Dumnezeu înainte de poruncile lui Dumnezeu. Tot asfel, Deuteronom 1-4 este un prolog istoric ce relatează purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru poporul Său, ajutându-l să-L vadă mai bine ca Persoană preocupată de popor. Celelalte capitole din carte prezintă poruncile divine care rezultă din devotamentul lui Dumnezeu pentru Israel. Suntem din nou martorii legăturii dintre ascultarea de poruncile divine și credincioșia personală față de Dumnezeu.

În ansamblu, structura cărții Deuteronom ilustrează și relația dintre ascultare și credincioșie. Structura cărții se aseamănă ca formă tratatelor de suzeranitate comune în societatea antică a vremii.[5] În forma sa, acest tratat prezintă întâi credincioșia împăratului față de supuși, iar apoi arată pretențiile împăratului cu privire la popor. Tratatul reține ca inerentă legătura dintre credincioșia față de împărat și ascultarea poruncilor lui. Probabil că unul dintre motivele folosirii acestei forme de tratat în structura cărții Deuteronom a fost sublinierea relației dintre ascultarea față de poruncile lui Dumnezeu și credincioșia față de Persoana lui Dumnezeu.

5 Pentru detalii despre forma acestor tratate, vezi Meredith Kline, *The Structure of the Biblical Authority*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972.

Dimensiunea socială a eticii Vechiului Testament

Planul lui Dumnezeu cu Israel ca împărăţie de preoţi şi ca neam sfânt era întemeierea societăţii ideale. Legea prevedea porunci pentru comportamentul individual, structurând astfel această societate. Însăşi structura societăţii lui Israel trebuia să reflecte relaţia lui cu Dumnezeu. Era ştiut că legea se referă atât la structura societăţii, cât şi la viaţa individuală. Drept urmare, mare parte din Lege este dedicată legii civile, care guverna relaţiile sociale şi stabilea instituţiile care vor asigura buna orânduire socială şi dreptatea în societate (vezi Exod 21-23, în special 20:12-17; Levitic 18:20, 25; Deuteronom 19-25). Deoarece poporul Israel trebuia să asculte de Dumnezeu şi în privinţa aspectelor economice presante ale vieţii în Ţara Făgăduinţei, o mare parte din legea civilă conţine prevederi asupra proprietăţii şi economiei. Totodată, partea cu prevederi ceremoniale a Legii este şi ea detaliată (Exod 24-40; Levitic 1-10, 22-23; Deuteronom 5-16).

Şi profeţii detaliază dimensiunea socială a Vechiului Testament. Ei acuză frecvent poporul de încălcarea aspectelor sociale ale Legii. Acuzaţiile de asuprire, încălcarea dreptăţii şi exploatarea săracilor aminteau oamenilor din popor că au păcătuit atât ca indivizi, cât şi prin structurile sociale proprii prin care încălcau Legea (vezi Amos 4:1, 5:11-13; Mica 2:2; Habacuc 1:4). Astfel, profeţii caută dimensiunea socială a Vechiului Testament nu numai întorcându-se spre Lege, ci totodată privind la aşezarea împărăţiei viitoare. Majoritatea vedeniilor profeţilor despre împărăţia lui Dumnezeu subliniază ideea de societate orânduită după dreptate şi de asemenea imaginea oamenilor care se închină corect lui Dumnezeu. Aceste idei sunt clar exemplificate în textele despre Robul Domnului (cap. 42, 49, 50 şi 53) şi mai ales în 42:1-4, unde se spune că Robul-Mesia (Isus) va aşeza dreptatea pe pământ sau va orândui societatea după dreptate. Dacă Israel a dat greş încercând să structureze societatea, Robul-Mesia va fi biruitor.

Levitic 25, unde sunt prezentate majoritatea legilor privitoare la proprietatea asupra pământului, exemplifică felul în care legea civilă structurează relaţiile sociale din Israel. De vreme ce pământul era

foarte important pentru economia agrară a țării, și această parte a Legii este deosebit de însemnată. Acest text stabilește câteva norme de seamă, precum anul sabatic (Levitic 25:1-7), Anul Jubiliar sau de veselie (Levitic 25:8-24, 35-46) și legea răscumpărării (25:25-34, 47-55). Legea anului sabatic prevedea ca o dată la șapte ani poporul să nu cultive pământul, ci să-l lase să se odihnească. Astfel, israeliții le dovedeau în mod vizibil vecinilor lor încrederea în făgăduința lui Dumnezeu de a le purta de grijă în timpul în care nu cultivau pământul.

Anul Jubiliar sau de veselie (25:8-24, 35-46) este o normă și mai radicală prevăzută în Lege. La fiecare cincizeci de ani, toate terenurile trebuia redate proprietarilor inițiali și toți sclavii eliberați. Arendele erau stabilite în funcție de Anul Jubiliar, adică mai mari dacă Anul Jubiliar era departe și mai mici dacă se apropia. Această măsură împiedica acumularea nelimitată de terenuri și dădea oamenilor posibilitatea de a trăi din munca pământului, singurul mjloc de trai în societatea agrară.[6] Această normă demonstra de asemenea că pământul aparține lui Dumnezeu, de aceea nu putea fi cumpărat sau vândut pentru totdeauna (25:23).

Legea răscumpărării (25:25-34, 47-55) are același statut ca Jubileul, doar că este mai precisă și mai puțin strictă. Legea prevede că, dacă cineva ajunge atât de sărac încât este nevoit să-și vândă pământul sau să se vândă pe sine ca rob pentru a supraviețui, cea mai apropiată rudenie are obligația legală de a cumpăra pământul sau persoana respectivă, după care să-i înapoieze pământul și să-i îngăduie să lucreze ca om liber. Mai mult, dacă la un moment dat după ce și-a vândut pământul sau pe sine, persoana respectivă face rost de mijloace prin care să se răscumpere, are tot dreptul s-o facă și nu poate fi refuzat. Dacă nu se putea răscumpăra, Anul Jubiliar prevedea oricum ca pământul să-i fie înapoiat în mod automat, iar el să fie din nou liber. Vedem legea răscumpărării aplicându-se în cartea Rut, unde Boaz nu o răscumpără doar pe Rut (printr-o lege

6 Contrar sugestiilor multor teologi ai eliberării și ale celor cu anumite interese politice sau economice, Anul Jubiliar nu asigura redistribuirea veniturilor, ci mai degrabă oportunitatea de a avea un venit.

de răscumpărare diferită, care cerea ca rudenia cea mai apropiată să se căsătorească cu văduva fără copii, ducând mai departe numele soţului mort şi purtând de grijă femeii), dar şi bucata de pământ care-i aparţinuse ei şi soţului ei înainte de moartea acestuia.

O altă lege cu privire la proprietate, prin care se întrevedea prosperitatea economică, era legea secerişului (Levitic 19:9-10), care prevedea că la seceriş proprietarul trebuia să lase nerecoltate marginile terenului şi să nu culeagă ce au lăsat secerătorii în urmă. Marginile nerecoltate ale terenului şi roadele neadunate după prima tură de seceriş trebuia lăsate săracilor şi străinilor din ţară. Această lege stabilea un fel de program general de muncă, în sensul că săracii aveau şi ei parte de hrană dacă munceau ca s-o strângă. Şi respectivul aspect apare în cartea Rut, acestei femei văduve fiindu-i îngăduit să secere în ogorul lui Boaz.

Alte exemple de legi care structurau societatea ebraică prevăd: interzicerea cametei (Exod 22:25; Levitic 25:35-37), interdicţia de a muta pietrele de hotar care delimitau proprietatea cuiva (Deuteronom 19:14, 27:17) şi interzicerea abaterii de la lege prin judecăţi părtinitoare, mită sau sperjur (Exod 23:1-2; Deuteronom 18-20; vezi şi Cele Zece Porunci din Exod 20:16, care interzic mărturia mincinoasă). Legea stabilea atât comportamentul individual, cât şi structurile sociale, dând norme bazate pe legământul dintre Israel şi Dumnezeu. Scopul era crearea unei societăţi ideale care să fie o mărturie a prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul lui Israel.

ETICA NOULUI TESTAMENT

Noul Testament nu accentuează atât moralitatea instituţiilor şi etica socială, cât moralitea bisericii. Odată cu venirea lui Cristos, poporul lui Dumnezeu nu mai este sub Lege. Legea ceremonială a fost înlăturată de moartea lui Cristos, iar legea civilă nu se mai aplică pentru că principalul agent al lucrării lui Dumnezeu în lume este biserica multinaţională şi multirasială, opusă naţiunii teocratice Israel.[7]

7 Ceea ce nu înseamnă că Legea nu mai este importantă în biserica actuală sau că trebuie înţeleasă în termeni mai indulgenţi. Legea se aplică şi bisericii, chiar dacă nu se adresează direct bisericii.

Biserica întruchipează nu numai schimbarea relației dintre persoană și Dumnezeu, ci și schimbarea felului în care înțelege Dumnezeu misiunea poporului Său. Chiar dacă scopul principal – slăvirea lui Dumnezeu prin mărturisirea domniei Sale asupra întregului pământ – a rămas același în ambele testamente, modul în care se realizează acest scop este diferit. Sub Lege, Israel era în sens literal o singură națiune condusă de Dumnezeu. Biserica este însă un organism multietnic de credincioși, pentru care granițele naționale sunt irelevante. Biserica mărturisește despre Dumnezeu prin tipul de comunitate pe care o constituie, așa cum se întâmpla cu Israel în Vechiul Testament. Poruncile din Noul Testament nu înțeleg să facă din biserică o instituție după modelul prevăzut de Lege pentru Israel. Aceasta nu înseamnă că Evanghelia nu conține elemente sociale, ci mai degrabă că Noul Testament nu-și propune să stabilească aceeași structură instituțională pentru biserică sau pentru societate precum cea prevăzută în Vechiul Testament.

Totuși, biserica nu este oprită să facă schimbări instituționale în societatea actuală. Acesta este, de fapt, unul dintre aspectele împărăției lui Dumnezeu. Împărăția din Vechiul Testament avea în mod clar o dimensiune individuală și una socială. Când Isus a spus că „împărăția cerurilor este aproape", El nu schimba semnificativ sensul atribuit noțiunii de împărăție în Vechiul Testament. Ucenicii și cei ce L-au auzit vorbind păreau să înțeleagă împărăția cu sensul ei din Vechiul Testament. Când se va arăta în toată desăvârșirea ei, Împărăția lui Dumnezeu va avea atât o dimensiune individuală, cât și una socială.

Majoritatea profețiilor vechi-testamentale despre venirea Împărăției presupun că Împărăția are un aspect social, cu o societate în bună rânduială, care nu mai este supusă nedreptății, oprimării și exploatării săracilor. Din ea vor dispărea insituțiile corupte. Dacă Împărăția a avut de la început o dimensiune socială, care se va regăsi și după desăvârșirea Împărăției, este logic să spunem că și în perioada interimară această dimensiune va fi la fel de importantă.

Chiar dacă în Noul Testament dimensiunea socială nu este accentuată la fel de puternic precum în Vechiul Testament, nu înseam-

nă că elementul social lipseşte cu totul din Evanghelii. Multe dintre lucrurile nemenţionate de biserica din Noul Testament sunt aspecte importante în biserica actuală. De pildă, faptul că biserica primară nu construia spitale, orfelinate sau alte instituţii similare (vezi clădiri de biserici sau şcoli teologice) nu înseamnă în mod obligatoriu că sprijinirea lor de către biserica actuală este nefastă. Simplul fapt că biserica din Noul Testament nu era preocupată în special de instituţiile sociale nu eclipsează importanţa acestor acţiuni în biserica de azi.

De-a lungul timpului s-au scris o mulţime de cărţi despre etica Noului Testament, la fel ca despre etica Vechiului Testament. De aceea, secţiunea de faţă nu va face decât o sinteză a principalelor aspecte ale ideii de viaţă morală din Noul Testament. Construirea oricărui tip de sistem etic nou-testamental se arată dificilă, fiindcă doar câteva dintre învăţăturile lui Isus despre etică au fost dezvoltate sistematic.[8] De asemenea, învăţăturile despre etică ale apostolului Pavel sau ale celorlalţi apostoli sunt date ca răspuns la problemele specifice din biserici şi nu trebuie înţelese ca norme generale sau obligatorii. Etica Noului Testament este la fel de greu de sistematizat precum teologia Noului Testament. În cele ce urmează vom prezenta aspectele esenţiale ale eticii Noului Testament.

O reinterpretare a deontologiei

Etica Noului Testament este dominată de sistemele etice deontologice, care accentuează principiul că acţiunile (sau caracterul şi chiar intenţiile) sunt în ele însele bune sau rele. Isus reinterpretează sau dă o altă aplicaţie principiilor Legii greşit explicate de farisei. În Predica de pe Munte (Matei 5-7), de pildă, Isus nu anulează Legea, ci îi critică pe fariseii care o reinterpretau şi o aplicau greşit. Isus explică cerinţele Legii şi prezintă înaintea fariseilor şi a restului populaţiei o deontologie care se referă atât la acţiune, cât şi la intenţie. Prin sistemul lor de reguli rigide şi prin nepăsarea faţă de oamenii implicaţi şi faţă de consecinţele impunerii stricte a acestor reguli, fariseii exemplifică abuzurile unei deontologii neechilibrate.

8 Excepţie fac învăţăturile din Predica de pe Munte (Matei 5-7).

De pildă, când fariseii îl critică pe Isus în Matei 12:1-14 pentru că vindecase un om cu mâna uscată într-o zi de Sabat, Isus este îndurerat de faptul că aceştia se agăţau orbeşte de reguli şi nu aveau pic de milă pentru bietul om. Isus le spune clar că El nu încalcă porunca privitoare la Sabat, ci interpretarea ei greşită de către farisei. Un alt exemplu găsim în Marcu 7:1-20, unde Isus este criticat pentru a nu fi respectat tradiţiile religioase evreieşti. Răspunsul lui Isus arată cât de mult rău pot face astfel de tradiţii. Marcu 7:11 aduce în discuţie tradiţia „Corban", termen tradus după cuvântul ebraic „dar". Pe vremea lui Isus, cuvântul „Corban" se referea la ceva dăruit lui Dumnezeu, iar contextul de faţă implică o sumă de bani. Odată ce a dăruit o sumă de bani lui Dumnezeu, omul nu mai putea folosi banii în alt scop, nici măcar pentru a-şi ajuta părinţii nevoiaşi. Mustrându-i pe fariseii pentru felul rigid în care aplicau legea, Isus căuta să schimbe radical perspectiva etică a evreilor din primul secol. Isus reneagă devotamentul rigid faţă de principii care contravin Legii. Isus propune o deontologie prin care legea să fie aplicată corect şi care să îmbine credincioşia faţă de principii cu mila faţă de semeni.

Apostolul Pavel şi ceilalţi apostoli care au scris epistole se relaţionează asemănător la principii. Perspectiva lor nu se opune fariseilor, ci deviaţiilor eretice de la Evanghelie. Spre exemplu, în Romani şi în Galateni, apostolul Pavel îi înfruntă pe adepţii legalismului iudeo-creştin (pe iudaizatori) şi accentuează un principiu esenţial al vieţii etice creştine, anume că nu putem fi sfinţiţi prin propriile noastre puteri. Dimpotrivă, sfinţirea se face prin har, în credinţă, tot aşa cum am ajuns şi la credinţa mântuitoare (Galateni 3:1-3). De asemenea, în Coloseni, Pavel critică erezia gnostică. Această erezie preamărea cunoaşterea ca mijloc prin care elita spirituală putea ajunge la desăvârşire spirituală. Creşterea duhovnicească, afirmă Pavel, nu se face prin cunoaştere, ci prin lucrarea lui „Cristos în voi" (Coloseni 1:27). În privinţa problemelor care nu au răspuns sau reguli clare, a „lucrurilor îndoielnice" sau a dilemelor morale (Romani 14-15; 1 Corinteni 8-10), apostolul Pavel aplică principiul îngăduinţei faţă de fratele mai slab în credinţă. Apostolii insistă asupra deontologiei

întrucât a fost clar accentuată de lucrarea lui Isus. Scopul etic major al apostolilor a fost să reprezinte cu credincioşie învăţătura lui Cristos şi să s-o aplice în rezolvarea problemelor bisericii.

Scopul respectiv reiese foarte clar din 1 Corinteni, unde apostolul Pavel răspunde unor probleme specifice făcând apel la principii. În problema dezbinării (cap. 1-4), Pavel aplică principiul unităţii Trupului lui Cristos. În problema imoralităţii aplică principiul purităţii bisericii (cap. 5-6). În problema căsătoriei sau celibatului (cap. 7), principiul lui Pavel este ca fiecare să se mulţumească cu starea lui. În problema cărnii jertfite idolilor (cap. 8-10), Pavel aplică principiul îngăduinţei faţă de fratele mai slab în credinţă. În problema închinării din biserică şi a darurilor duhovniceşti (cap. 12-14), principiul lui Pavel este că în biserică lucrurile trebuie făcute în rânduială, aşa încât biserica să fie zidită spiritual. Pavel insistă ca biserica să urmeze principiile pe care le ştie deja, trăind astfel în conformitate cu principiile stabilite de Cristos.

O etică pentru urmaşii lui Cristos

Etica Noului Testament se îndreaptă spre necesităţile membrilor împărăţiei. Etica şi ucenicia se întrepătrund în mare măsură. Diferenţa dintre viaţa morală şi cea duhovnicească ţine doar de faptul că viaţa morală vizează responsabilitatea credinciosului faţă de biserică şi lume, pe când viaţa duhovnicească vizează felul în care ne închinăm lui Dumnezeu. Noul Testament prezintă un tipar etic consecvent, în sensul că înainte de toate Isus şi apostolii au predicat mesajul Împărăţiei şi după aceea implicaţiile lui etice. Totuşi, implicaţiile etice sunt menţionate pe scurt, întrucât pentru biserica primară era de neconceput ca aceia care-l mărturiseau pe Cristos să nu se supună cerinţelor vieţuirii în Împărăţie.

Un astfel de exemplu găsim în Evanghelia după Matei. După naşterea şi pregătirea Sa pentru lucrare (Matei 1:1-4:11), Isus vesteşte cu îndrăzneală că „Împărăţia cerurilor este aproape" (4:17). Isus Îşi face primii ucenici (4:18-22), după care Îl urmează mulţimi întregi de oameni (4:23-25). După ce-Şi face cunoscută învăţătura printre

oameni, Isus ține Predica de pe Munte (cap. 5-7), în care prezintă cerințele etice ale vieții în Împărăție. Tot astfel, cartea Romani nu abordează problema desăvârșirii sau a vieții duhovnicești (cap. 6-8 și cap. 12-15, cu referire la chestiuni mai practice din biserică) decât după prezentarea și apărarea doctrinei îndreptățirii prin credință (cap. 1-5). Apostolul Pavel învață că încercarea celor nenăscuți din nou de a trăi moral nu era nici pe departe viața plăcută lui Dumnezeu. Atât Isus, cât și Pavel arată că asemenea tentative nu pot face pe nimeni membru al Împărăției lui Dumnezeu.

O etică a dragostei

Orice perspectivă asupra eticii Noului Testament, care nu include conceptul de dragoste ca element central, este incompletă. Isus și apostolii folosesc porunca fundamentală a Legii, „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta" (Deuteronom 6:5), pentru a dezvolta o etică a dragostei de Dumnezeu și de semeni. Pilda bunului samaritean (Luca 10:25-37) ne arată că semenul nostru este orice om pe care-l putem ajuta. Pilda aplică principiul atât celor din lume, cât și celor din biserică. Când tânărul învățător al Legii îl întreabă pe Isus care sunt prioritățile etice și spirituale în viață, Isus îi răspunde că datoria cea mai de preț a omului este să-l iubească pe Dumnezeu și pe aproapele ca pe sine însuși (Luca 10:25-29; vezi și Matei 22:34-40, unde Isus le răspunde la fel fariseilor potrivnici). Apostolul Pavel sumarizează întreaga Lege în conceptul de dragoste și spune că dragostea este împlinirea Legii (Romani 13:8-10; Galateni 5:14).[9]

Etica Noului Testament: un loc special pentru săraci

În învățătura lui Isus, săracii primesc o atenție preferențială. Isus a trăit mare parte din viață (în afară de timpul petrecut cu ucenicii)

9 Interesant este că în cele două texte Pavel spune că porunca de a ne iubi aproapele ca pe noi înșine este împlinirea Legii, iar nu porunca de a-l iubi pe Dumnezeu. O posibilă explicație ar fi că prioritățile noastre morale și duhovnicești nu trebuie împlinite ierarhic, ci sunt responsabilități simultane. Pentru detalii, vezi J. Grant Howard, *Balancing Life's Demands*, Multnomah Press, Portland, Ore., 1983.

în compania săracilor şi a oamenilor marginalizaţi social. Această experienţă a dus la concretizarea imperativului Său etic. Accentul eticii Sale reflectă cu siguranţă insistenţa Vechiului Testament asupra normelor menite să sprijine populaţia săracă din Israel.[10] Isus ştie că întotdeauna vor fi săraci în societate (Matei 26:11) şi spune că trebuie să-i ajutăm, nu să-i ignorăm. Isus conferă săracilor un loc aparte în mesajul Evangheliei (Matei 11:5; Luca 4:18) şi îi binecuvântă (Luca 6:20), deoarece, probabil, cei fără avuţii înţeleg mai uşor noţiunea de sărăcie duhovnicească (Matei 5:3). Epistolele încurajează grija pentru săraci şi îndeosebi pentru săracii din biserică, atrăgând atenţia asupra vulnerabilităţii lor şi recomandând tratarea lor cu respect, nu cu dispreţ (Romani 15:26; 2 Corinteni 8:1-7, 9:1-15; Iacov 2:1-13).

Isus ilustrează grija pentru săraci în Luca 14:12-14. Când cineva face un ospăţ este mai bine să-i invite pe săraci şi pe cei neînsemnaţi decât pe prieteni, pentru că altfel prietenii îl vor invita şi ei la rândul lor, pe când săracii nu au cum să-l răsplătească. Trebuie să-i primim pe săracii care nu ne pot întoarce favorul, căci Dumnezeu ne va da o răsplată în cer (14:14). În acest fel, gazda îşi arată bunătatea necondiţionată faţă de sărac şi prefigurează dragostea necondiţionată a lui Dumnezeu pentru toţi credincioşii. Grija bisericii pentru săraci ilustrează foarte clar grija necondiţionată a lui Dumnezeu pentru fiecare dintre noi, de aceea este atât de atent subliniată.

Dinamica: locuirea Duhului Sfânt

Accentul pe locuirea Duhului Sfânt în om vine în contrast direct cu ideile care circulau în lumea Noului Testament. Conducătorii religioşi evrei învăţau că disciplina spirituală duce la sfinţirea omului, iar grecii erau de părere că educaţia asigură moralitatea. Noul Testament afirmă că ambele sunt insuficiente. Noul Testament prezintă o sursă internă care ne îndrumă în luarea deciziilor şi ne ajută să creştem spiritual. Ea apare iniţial în Evanghelii (Ioan 13-17) şi detaliat în epistole, mai ales în cele pauline. De pildă, Romani 8 vorbeşte despre rolul Duhului Sfânt în sfinţirea credinciosului. Cel ce nu are

10 Vezi discuţia de mai sus despre Anul Jubiliar şi despre legea răscumpărării şi a secerişului.

Duhul Sfânt nu se poate bucura de lucrurile duhovnicești (1 Corinteni 2:14). Transformarea noastră din slavă în slavă vine de la Duhul Sfânt (2 Corinteni 3:18). Credincioșii care „umblă în Duhul" fac și roada Duhului (Galateni 5:16, 22-23) și nu mai dau frâu liber păcatului. În mod clar, învățătura Noului Testament despre creșterea morală și duhovnicească este strâns legată de învățătura despre lucrarea internă a Duhului Sfânt, care ne transformă viața din interior.

O etică a virtuții

Deși Noul Testament pune mare accent pe deontologie, virtutea este considerată și ea de mare preț.[11] Nici unde în Evanghelii sau epistole nu ni se spune că a duce o viață morală înseamnă a face binele – după cum credeau conducătorii religioși – fără a ne desăvârși caracterul și virtutea. A avea virtuți ca ale lui Cristos și a ne desăvârși caracterul sunt idei sinonime cu a crește în asemănarea lui Cristos.

Teoria virtuții spune că persoana ideală este asemenea lui Cristos. Roadele Duhului (Galateni 5:22-23) și faptele firii pământești (Galateni 5:19-21) reprezintă o listă de virtuți și viciile opuse lor. Aceste vicii sau fărădelegi sunt detaliate în Marcu 7:20-23 și în 1 Corinteni 6:9-10. Faptul că Noul Testament nu face o prezentare sistematică a virtuților este compensat de ilustrarea lor în viața lui Cristos redată în Evanghelii. Apostolii nu au considerat necesar să mai aducă în discuție lucrurile atât de clar prezentate în istorisirile despre viața lui Isus. Indiferent de motiv, cert este că orice sistem etic consistent cu învățătura Noului Testament va accentua cultivarea virtuților, anume a virtuților exemplificate în viața lui Isus.

TEORIA PORUNCII DIVINE

Dată fiind însemnătatea poruncilor divine în etica biblică și afirmația întregii Scripturi că poruncile lui Dumnezeu trebuie ascultate, etica creștină pune mare preț pe poruncile lui Dumnezeu sau pe principiile biblice. În general, sistemele etice cu accent pe poruncile lui Dumnezeu susțin așa-numita teorie etică a „poruncii divine". Sistemul etic al poruncii divine afirmă că fundamentul moralității este

11 Pentru o discuție amplă asupra teoriei virtuții, vezi capitolul 3.

Cuvântul revelat al lui Dumnezeu, anume poruncile lui Dumnezeu din Scripturi.

De ce sunt bune lucrurile? Două perspective

Etica creştină nu este, desigur, singurul sistem moral cu accent pe porunca divină. Iudaismul, islamismul, creştinismul neo-ortodox (reprezentat de Karl Barth şi Emil Brunner) şi multe dintre religiile antice politeiste iau poruncile divine ca bază a eticii lor. De fapt, primele discuţii filosofice contradictorii despre etica poruncii divine au apărut în clasicismul grecesc de pe vremea lui Platon. În binecunoscutul său dialog *Eutifron*, Platon pune o întrebare la care trebuie să răspundă fiecare teorie a poruncii divine. Oare Dumnezeu (sau zeii, în cazul lui Platon) porunceşte lucrurile deoarece acestea sunt bune, sau lucrurile sunt bune deoarece le-a poruncit Dumnezeu? Cu alte cuvinte, porunca lui Dumnezeu este cea care face ca un lucru să fie bun, sau porunca doar indică faptul că acel lucru este bun? Dacă răspundem că Dumnezeu porunceşte lucrurile deoarece acestea sunt bune, înseamnă că porunca lui Dumnezeu este de prisos, fiindcă doar repetă ceva deja clar şi văzut de toată lumea. Dar dacă răspundem că lucrurile sunt bune deoarece le-a poruncit Dumnezeu, înseamnă că Dumnezeu are rol arbitrar, asemenea unui despot liber să poruncească orice vrea, chiar şi lucruri ce încalcă principii morale general-acceptate.

De pildă, dacă lucrurile sunt bune deoarece le-a poruncit Dumnezeu, atunci El ne poate porunci să chinuim copiii şi acest lucru ar fi bun, fiindcă El l-a poruncit. Un astfel de dumnezeu ar fi însă imposibil de imaginat, iar oamenii ar refuza să i se închine. Această perspectivă poartă numele de voluntarism etic; vocile care se opun moralităţii poruncii divine o încadrează de obicei ca voluntarism etic.

Etica islamică este considerată cel mai bun exemplu de voluntarism etic. Musulmanii susţin cu tărie suveranitatea lui Allah, drept urmare cred că el nu poate fi tras la răspundere pentru nimeni şi nimic. Această viziune asupra lui Allah îi duce pe musulmani la concluzia că o asemenea fiinţă suverană poate porunci orice doreşte, iar

lucrul poruncit devine astfel bun. Criticii eticii islamice susțin că în acest fel Allah acționează abuziv și este liber să-și împlinească toate capriciile. Creștinii nu îl văd astfel pe Dumnezeul Scripturii, deoarece Scriptura spune că Dumnezeu acționează în conformitate cu caracterul Său, de aceea nu poate porunci anumite lucruri. Se ridică astfel întrebarea în ce măsură este voluntarismul etic loial imaginii biblice a lui Dumnezeu.

A doua parte a întrebării din *Eutifron* presupune că Dumnezeu poruncește lucrurile deoarece ele sunt bune. Această perspectivă este împărtășită de iudaismul istoric rabinic și de etica romano-catolică dezvoltată de Toma d'Aquino.[12] Dumnezeu, spun aceștia, nu este liber să poruncească tot ce dorește, ci are anumite limite impuse de caracterul Său. Această condiție nu subminează suveranitatea lui Dumnezeu, ci Îl împiedică să acționeze contrar caracerului Său. Așadar, sursa fundamentală a moralității nu este porunca lui Dumnezeu, ci caracterul lui Dumnezeu, care se reflectă în poruncile Sale. Un alt mod de a explica acest lucru este că toate lucrurile poruncite de un Dumnezeu al dragostei sunt bune. Cu alte cuvinte, toate lucrurile pe care le-a poruncit Dumnezeu și sunt consecvente cu caracterul Său, care este dragoste, sunt bune. Dacă, ipotetic vorbind, Dumnezeu ne-ar porunci să chinuim copiii, porunca Lui n-ar fi bună și nu ne-ar putea trage la răspundere dacă nu L-am asculta.[13] Această soluție evită acuzația de voluntarism etic.

Bunătatea și revelația generală

Un alt mod de a răspunde problemei din *Eutifron* este interpretând poruncile lui Dumnezeu din Scriptură (revelația specială) în relație cu valorile Sale morale exprimate în afara Scripturii (revelația generală). Acest aspect al moralității creștine este cunoscut drept lege naturală și îl vom prezenta detaliat în rândurile ce urmează. Legea naturală postulează faptul că preceptele morale preced poruncile lui

12 Pentru mai multe discuții despre etica lui Toma d'Aquino, personalitate teologică și filosofică marcantă a Evului Mediu, vezi capitolul 3.

13 Pentru discuții detaliate, vezi Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", în Gene Outka și John P. Reeder, eds., *Religion and Morality*, Anchor Books, New York, 1973, p. 318-347.

Dumnezeu şi că şi în afara revelaţiei speciale există valori morale obiective. În mod logic, aceste valori există independent de Scriptură, aşadar sunt revelate indirect, în creaţia lui Dumnezeu. Noţiunea creştină de bunătate cuprinde mai mult decât ce ne este descoperit în Scriptură: ea cuprinde şi lucrurile pe care ni le descoperă Dumnezeu prin revelaţia generală. Aşa cum ne-a descoperit adevăruri din ştiinţă, deci din afara Scripturii, tot astfel Dumnezeu ne-a descoperit adevăruri morale în afara Scripturii.

În ce priveşte valorile morale, legea naturală nu este altceva decât revelaţia generală. Trebuie să reţinem această idee dacă vrem să rezolvăm teoria poruncii divine fără a face din Dumnezeu un legiuitor abuziv. Poruncile lui Dumnezeu trebuie să fie în conformitate nu doar cu caracterul Său, ci şi cu valorile pe care ni le-a descoperit prin revelaţia generală. Dacă nu este imposibil să credem în Dumnezeul care Se descoperă pe Sine în revelaţia specială din Scripturi, nu este imposibil nici să credem în teoria poruncii divine, care spune că poruncile lui Dumnezeu trebuie să fie compatibile cu revelaţia generală. Cei ce aderă la această convingere cred într-un legiuitor divin, însă fără a susţine habotnic teoria poruncii divine sau voluntarismul etic.[14]

Probleme ale teoriei poruncii divine

Chiar dacă aderăm la astfel de convingeri pentru a rezolva dilema din *Eutifron*, mai rămân neclarificate două probleme privind teoria poruncii divine. Prima problemă este indicată de criticii eticii creştine, care susţin că a-l numi pe Dumnezeu „bun" presupune o noţiune a-priorică de bunătate, independent de Dumnezeu şi de religie.[15] Aceşti critici confundă însă două categorii filosofice distincte, anume *epistemologia* (sau cunoaşterea, experienţa noastră despre ceva)

14 Majoritatea criticilor moralităţii religioase spun că cei ce acordă poruncii divine un rol important în sistemul lor etic se înscriu în voluntarismul etic. Părerea aceasta nu este neaparat corectă, după cum am arătat mai sus. Aşadar, când sunt asaltaţi de critici care le pun la îndoială sistemul etic, creştinii trebuie să ştie că respectivii critici nu au stabilit fără doar şi poate ce înseamnă un voluntarist etic.

15 Vezi, de pildă, Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Prometeus Press, New York, 1985, în special capitolul 2 pentru detalii despre criticile aduse eticii creştine.

și *ontologia* (sau natura esențială a lucrurilor). Doar fiindcă înainte de a-l numi bun pe Dumnezeu avusesem în minte o oarecare idee de bunătate, nu înseamnă că noțiunea de bunătate este în sine independentă de Dumnezeu. Când pornesc de-acasă din Los Angeles și vreau să merg până la San Francisco, trebuie să caut destinația pe hartă înainte de-a ajunge la ea. Bineînțeles, nu este logic să deduc de aici că harta mea a existat înainte de orașul San Francisco. În mod logic, cunoștințele mele despre San Francisco nu au precedat existența acestui oraș. Tot astfel, dacă știu câte ceva despre bunătate, nu înseamnă că moralitatea este independentă de Dumnezeu.

Cea de-a doua problemă a teoriei poruncii divine o indică aparentele situații conflictuale dintre două porunci din Scriptură. Spre exemplu, în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, când Corrie ten Boom le-a oferit adăpost evreilor refugiați în Olanda, țara sa natală, a fost și ea întrebată de autorități dacă ascunde evrei în casă. Dacă spunea adevărul, evreii ar fi fost duși în lagărele de exterminare. Dar dacă mințea, evreii erau salvați. Corrie era pusă dinaintea unei adevărate dileme morale sau unui conflict între porunci. Avea datoria morală de a spune adevărul, dar totodată și responsabilitatea de a înlătura un rău atât cât îi stătea în puteri, înseosebi dacă era vorba de vieți omenești. Ce trebuia să facă din punct de vedere moral?

Să ne gândim puțin la cazul lui Rahav din Iosua cap. 2. Rahav, care era prostituată, este lăudată pentru credința arătată când i-a adăpostit pe cei doi spioni evrei aflați în misiune de recunoaștere în Țara Făgăduită. Autoritățile au întrebat-o foarte clar dacă avea cunoștință despre vreun spion al evreilor. Rahav nu doar că le-a spus că nu știa unde sunt spionii, dar a mai și trimis căutătorii pe un drum greșit, când, de fapt, ea ascunsese spionii în podul propriei case. Rahav este menționată printre marii „oameni ai credinței" din Evrei 11 și, deși nu este apreciată pentru viața ei, este lăudată pentru credința dovedită prin adăpostirea celor doi spioni. În mod clar, în încercarea de a salva spionii Rahav a înșelat autoritățile.

Când poruncile divine se contrazic, conflictul poate fi rezolvat

în trei moduri.[16] Înainte de a apela la respectivele alternative trebuie să înţelegem că acest conflict moral este real, şi nu să speculăm că cineva nu a vrut să asculte o poruncă foarte clară a Scripturii.

Primul mod de a rezolva conflictul sau prima alternativă este să negăm existenţa conflictului. Cei ce spun că nu există conflict gândesc în felul următor: deoarece Dumnezeu este infailibil şi a inspirat Scriptura infailibilă, nu este de conceput un asemenea conflict între porunci. Existenţa unui conflict ar compromite caracterul lui Dumnezeu, pentru că ar însemna că Dumnezeu a dat porunci care se contrazic. Dacă vrem să ieşim din „dilemele" morale trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu să ne arate drumul. Potrivit acestei alternative, Corrie ten Boom trebuia să spună adevărul şi să lase soarta evreilor în mâna lui Dumnezeu. La polul opus, criticii propun cazul lui Rahav ca pildă de conflict moral care invalidează această alternativă.

A doua alternativă este să recunoaştem că într-adevăr există un conflict moral, dar să nu subestimăm păcatul chiar dacă obligaţiile persoanei se contrazic. Adepţii acestei alternative spun că în lumea noastră păcătoasă apar cu siguranţă conflicte morale reale. Dilemele morale nu indică vreun defect în caracterul sau poruncile lui Dumnezeu, ci apar din cauza păcatului din lumea în care au fost date poruncile. Legea lui Dumnezeu este absolută, conflictele morale sunt inevitabile într-o lume păcătoasă, iar oamenii trebuie să aleagă lucrul cel mai puţin rău. Totuşi, răul rămâne rău, iar creştinii au primit iertarea pentru el. Aşadar, Corrie ten Boom trebuia să mintă pentru a-i scăpa pe evrei, minciuna fiind cel mai mic dintre relele cu care se confrunta. Apoi trebuia să îngenuncheze şi să ceară de îndată iertarea divină pentru acea minciună. Majoritatea criticilor alternativei spun că obligaţia de a minţi în situaţii speciale este problematică din punct de vedere moral. Nu putem face pe nimeni răspunzător din punct de vedere moral de ceva imposibil de evitat.

A treia alternativă este asemănătoare cu a doua. Precum în cazul precedent, adepţii celei de-a treia alternative spun că viaţa din lumea păcătoasă duce la apariţia conflictelor morale reale. Totuşi,

16 Potrivit lui Norman L. Geisler, *Christian Ethics*, Baker, Grand Rapids, 1989, p. 86-110.

cred ei, alegerea făcută nu este rea şi nu este corect să spunem că avem de ales „cel mai mic dintre rele". Alegerea făcută este o opţiune justificabilă moral, iar nu un păcat. Persoana trebuie să facă cel mai mare bine posibil şi nu poate fi învinuită din punct de vedere moral că a ales ce nu putea evita. Această alternativă susţine că legile lui Dumnezeu sunt absolute, dar că există legi importante şi legi mai puţin importante, adică o ierarhie a legilor lui Dumnezeu. De pildă, porunca dată de Dumnezeu apostolilor de a predica Evanghelia este mai mare, mai importantă, decât porunca divină de a ne supune autorităţilor statului (Fapte 4:13-20). Isus vorbeşte despre „cele mai însemnate lucruri din Lege" (Matei 23:23-2 4) cu referire la importanţa mai mare a dreptăţii şi milei faţă de legea zeciuielii. Această alternativă încearcă să pună laolaltă natura poruncilor divine, realităţile vieţii din lumea păcătoasă şi adevăratul sens al responsabilităţii morale. Conform acestei alternative, din punct de vedere moral Corrie ten Boom ar fi avut dreptate să mintă ca să scape vieţile evreilor pe care-i adăpostea.

LEGEA NATURALĂ ÎN ETICA CREŞTINĂ

Printre alte evenimente neobişnuite petrecute în 1992 la audierile finale de la Curtea Supremă a SUA a fost şi menţionarea conceptului de *lege* naturală de către judecătorul Clarence Thomas. Invocarea acestui concept de către judecător în timpul audierilor a stârnit instantaneu îngrijorarea unora dintre membrii Comisiei Legislative a Senatului şi totodată o seamă de proteste ale unor grupuri speciale de interese, îndeosebi ale grupării feministe. De ce a făcut atâta vâlvă referirea la legea naturală? Iată trei posibile motive.

În primul rând, legea naturală presupune o etică de natură transcendentală, nu un construct uman. Totuşi, societatea modernă gândeşte în concepte imanente. De regulă, oamenii moderni privesc chestiunile metafizice cu scepticism, probabil la gândul sumbru că ar putea fi traşi la răspundere de Dumnezeu. Cu siguranţă însă că nici unul dintre criticii lui Clarence Thomas sau ai legii naturale nu ar aduce un asemenea motiv.

În al doilea rând, conceptul de „natură" a fost folosit de-a lungul istoriei în detrimentul femeilor şi minorităţilor. În Evul Mediu, conceptul de „natură" descria o ordine socială statică, în care fiecare om îşi avea locul stabilit, mai ales femeile. Probabil că grupările feministe şi ale drepturilor homosexualilor aveau acest amănunt în minte când s-au opus judecătorului Thomas.

În al treilea rând, termenul *natural* face obiectul multor discuţii astăzi, oferindu-i-se numeroase conotaţii greşite. Probabil că termenul este asociat de mulţi cu perspectiva divină asupra moralităţii, pe care filosofii moderni o consideră depăşită. S-ar putea ca oponenţii lui Thomas să fi fost asemenea acestor filosofi. Indiferent de motiv este clar că ideea de lege naturală continuă să fie larg dezbătută.

Chiar şi printre teologii creştini au existat neînţelegeri privind validitatea legii naturale. Reformatorii şi urmaşii lor priveau cu neîncredere acest concept, din două motive. Mai întâi, ei credeau că, din cauza păcatului, moralitatea nu poate fi înţeleasă decât bazat pe revelaţia clară dată de Dumnezeu în Scripturi. În al doilea rând, ei credeau că Scriptura este fundamentul autorităţii morale şi spirituale. Reformatorii susţineau că perspectiva catolică asupra legii naturale subminează aceste două doctrine esenţiale. Cel de-al doilea grup de critici ai legii naturale îl reprezintă teologii protestanţi neo-ortodocşi din secolul XX (vezi Karl Barth, Emil Brunner), care susţin că legea naturală subminează rolul central al lui Cristos în viaţa morală.

Principalele dezbateri privind legea naturală

Legea naturală este un concept important care face obiectul câtorva discuţii esenţiale în etica creştină:

1. Există valori morale în afara revelaţiei speciale? Care este relaţia dintre raţiune şi revelaţie din punct de vedere etic? Dacă susţinem conceptul de lege naturală, înseamnă că există valori morale obiective în afara Scripturii; astfel, raţiunea are, alături de revelaţie, un rol important în descoperirea acestor valori. Dacă negăm conceptul de lege naturală, în-

seamnă că toate valorile morale reale derivă din Scriptură, iar raţiunea nu face decât să interpreteze revelaţia.

2. Putem fi buni fără harul special al lui Dumnezeu? Susţinătorii legii naturale spun că oamenii pot fi buni şi fără harul mântuitor. Cei ce neagă legea naturală spun însă că oamenii nu pot fi numiţi buni decât dacă sunt credincioşi care au primit harul răscumpărător al lui Dumnezeu.
3. Diferă etica creştină de sistemele etice nereligioase? Există vreo legătură între moralitatea creştină şi cea necreştină? Cei ce susţin în vreun fel legea naturală cred că etica creştină interferează semnificativ cu etica necreştină. Etica creştină are prea puţine elemente distinctive, de vreme ce necreştinii trebuie să dea dovadă de aceleaşi fapte şi trăsături de caracter precum creştinii. Etica creştină se distinge mai degrabă prin scopul de la baza ei şi prin felul în care se justifică, decât prin conţinutul comportamentului moral. Cei ce minimalizează rolul legii naturale cred că etica creştină are un standard diferit şi mai înalt de moralitate decât moralitatea seculară.

În sfârşit, felul în care ne raportăm la legea naturală determină măsura în care încercăm să convingem lumea să trăiască după etica creştină. Dacă legea naturală nu este un concept viabil, credincioşii nu vor face decât să vorbească lumii cu Evanghelia în mână; ei cred, probabil, că misiunea socială a bisericii nu este importantă sau că schimbarea socială trebuie făcută în mod indirect, prin mărturia vieţii trăite în comunitate.[17] Dacă însă legea naturală este viabilă, biserica are o misiune socială legitimă şi poate purta discuţii pe probleme morale în paralel cu proclamarea Evangheliei.

Definiţia legii naturale

Conceptul de lege naturală este greu de definit. Astăzi, terme-

17 Vezi, de pildă, discuţia lui John Howard Yoder din *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972, şi *The Priestly Kingdom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984.

nul are o dublă accepţiune. În primul rând este folosit cu referire la valori morale generale, obiective şi larg răspândite, care nu au o legătură anume cu revelaţia specială din Scripturi. Valori precum dreptatea, imparţialitatea, respectul pentru demnitatea individului, obligaţia de a nu face rău semenilor, adevărul şi respectarea vieţii opunându-ne crimelor sunt exemple de valori universale existente înainte de Scriptură.[18] Iată ce spune teologul John Macquarrie de la Universitatea din Oxford despre legea naturală: „Este greşit să înţelegem termenul de ‚lege naturală' ca pe un fel de cod. Legea naturală nu este un cod sau un sistem legislativ suplimentar pe lângă cele deja existente, ci reprezintă pur şi simplu un alt nume dat în mod greşit principiilor morale generale la care se raliază legile sau codurile particulare."[19] La aceste valori s-a ajuns prin consensul rezultat din observaţiile şi concluziile omenirii de-a lungul veacurilor. Aşa cum Dumnezeu ne-a descoperit adevărul despre ştiinţe în cadrul creaţiei sau adevărul despre rasa umană în ştiinţele sociale, tot astfel legea naturală reprezintă moralitatea pe care Dumnezeu ne-o face cunoscută prin toate sursele dinafara Scripturii. În sensul acesta, legea naturală reprezintă revelaţia generală aplicată valorilor morale.

În cercurile romano-catolice se întâlneşte o formă aparte de lege naturală care cuprinde reguli morale speciale. De pildă, perspectiva catolică asupra eticii reproductive, îndeosebi asupra contracepţiei şi tehnologiilor reproductive de sterilizare, apelează la conceptul de lege naturală pentru a verifica validitatea acestor tehnici. Aici conceptul de lege naturală are în vedere ceea ce este natural în creaţie. Spre exemplu, din moment ce Dumnezeu a stabilit că în creaţie procesul natural de reproducere începe cu relaţiile sexuale, care duc la concepere, graviditate şi naştere, orice interferează, întrerupe sau înlocuieşte acest proces natural este greşit din punct de vedere moral. Aşa se explică de ce învăţătura catolică interzice contracepţia, avortul şi majoritatea tehnologiilor reproductive.

18 Pentru o listă care urmăreşte istoric aceste valori, vezi apendixul cărţii lui C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Macmillan, New York, 1947.

19 John Macquarrie, "Rethinking Natural Law", în Charles E. Curran şi Richard A. McCormick, eds., *Readings in Moral Theology, vol.7: Natural Law and Theology*, Paulist Press, New York, 1991, p. 239.

Această formă sau învățătură aparte despre legea naturală ar trebui evaluată de la caz la caz. Majoritatea protestanților nu sunt de acord cu învățătura catolică despre contracepție și tehnologii reproductive, dar îi susțin pe catolici când spun că medicii specialiști în inginerii genetice își asumă prerogative divine și schimbă legea creației. Teologii evanghelici folosesc argumentul legii naturale pentru a se opune în special homosexualității. Potrivit cercurilor evanghelice, relațiile homosexuale sunt interzise fiindcă nu sunt naturale, mai bine zis contravin orânduirii stabilite de Dumnezeu în creație. Așadar, înainte de a respinge o formă specifică a legii naturale, credincioșii evanghelici ar trebui să știe că și ei o invocă frecvent încercând să răspundă unor probleme sociale.

Fundamentul biblic al legii naturale

Cel mai important text biblic care susține caracterul general al legii naturale este Romani 2: 1-16. După ce apelează la creație pentru a sublinia păcatul celor necredincioși și, foarte interesant, pentru a înfiera homosexualitatea, apostolul Pavel arată că și omul moral este tras la răspundere de Dumnezeu din cauza păcatului (Romani 1:18-32). Deoarece se referă la legea naturală, esența textului este Romani 2:14-15, unde apostolul spune:

> Când neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, care n-au o lege, își sunt singuri lege; și ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor, fiindcă despre lucrarea aceasta mărturisesc cugetul lor și gândurile lor, care sau se învinovățesc sau se dezvinovățesc între ele.

Se pare că pe cei fără Lege Dumnezeu îi face răspunzători pentru păcatul lor la fel ca pe evrei (Romani 2:17-29). Pentru ca Dumnezeu să poată face oamenii răspunzători de păcat, aceștia trebuie să aibă acces la standardul moralității divine chiar și în absența revelației speciale. Această alternativă morală este legea naturală sau revelația generală. Dumnezeu Însuși a revelat valorile morale dinafara Scrip-

turii şi le-a pus la îndemâna celor fără de Scriptură. Învăţătura lui Pavel din Romani 2 face notă comună cu profeţiile pentru neamuri (Isaia 13-27; Ieremia 46-51; Ezechiel 25-32; Amos 1-2). Profeţii îi mustrau aici pe vecinii păgâni ai lui Israel, care nu aveau Legea, pentru păcate pentru care îl mustrau şi pe Israel, care avea Legea.[20] Dacă nu ar fi existat o altă lege în afara Legii scrise, Dumnezeu nu i-ar fi putut face pe oameni responsabili de lucruri despre care nu aveau cunoştinţă.[21]

În Vechiul Testament, conceptul de înţelepciune presupune cel puţin o formă generală de lege naturală.* Literatura de înţelepciune sugerează că înţelepciunea are două surse: cea naturală şi cea revelată. Deşi înţelepciunea revelată (înţelepciunea lui Dumnezeu în Scripturi) îşi susţine autoritatea ca şi Cuvânt al lui Dumnezeu, iar înţelepciunea naturală (înţelepciunea lui Dumnezeu revealtă în afara Scripturii) îşi ia autoritatea din dovezile empirice, ambele surse sunt legitime şi autoritare.

Biblia spune că natura sau lumea fizică este guvernată de legi fixe (Ieremia 31:35-36; 33:20-21; 25-26). Ele sunt cunoscute drept legile naturii şi au fost descoperite de fizică, astronomie, chimie şi biologie. Această idee se reflectă în Psalmul 19, unul dintre psalmii creaţiei, care-l proslăveşte pe Dumnezeu pentru felul în care Se descoperă în creaţie. Proverbe 8:22-31 arată clar că înţelepciunea lui Dumnezeu se manifestă cu putere în creaţie (vezi Proverbe 3:19-20). Termenul ebraic „lege fixă" tradus prin „legile cerului şi ale pământului" în Ieremia 33:25 provine dintr-un alt termen care înseamnă „a grava, a inscripţiona, a decreta". Acelaşi termen ebraic este tradus în alte părţi prin „lege" (vezi Levitic 18:4). Cu alte cuvinte, ceea ce este „gravat, scris" în Univers face parte din ceea ce este „gravat, scris" în poruncile lui Dumnezeu, cu referire la Cele Zece Porunci care au

20 Vezi discuţia de mai sus despre profeţiile către neamuri.

21 Pentru un studiu exegetic despre fundamentul biblic al legii naturale, vezi Alan F. Johnson, "Is There Biblical Warrant for Natural Law Theories?", *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (iunie 1982): 185-99.

* Îi mulţumesc colegului meu Dr. John H. Coe pentru lămuriri în această direcţie.

fost săpate sau gravate în piatră când Dumnezeu le-a dat pentru prima oară lui Moise. În Proverbe 8: 32-36, conceptul de înţelepciune divină este lărgit şi include cunoaşterea interpersonală şi îndeosebi morală. Aceasta este „inscripţionată" în natură şi poate fi descoperită de raţiune. Scriitorul trage concluzii despre caracterul şi moralitatea cuiva bazat pe ascultarea de înţelepciunea divină „inscripţionată" în creaţie, sugerându-se că înţelepciunea lui Dumnezeu în creaţie include cunoaşterea morală.

Mesajul cărţii Proverbe este că viaţa trăită în armonie cu această ordine fixă aduce pace (shalom) şi bunăstare, dar viaţa trăită prin opoziţie cu ea duce la nebunie şi autodistrugere. Proverbe 8:32-36, unde înţelepciunea este personificată vorbindu-se despre ea la persoana I, descrie astfel situaţia:

> Şi acum, fiilor, ascultaţi-mă (pe mine, înţelepciunea),
> căci ferice de cei ce păzesc căile mele (ale înţelepciunii)!
> Ascultaţi învăţătura, ca să vă faceţi înţelepţi,
> şi nu lepădaţi sfatul meu.
> Ferice de omul care m-ascultă,
> care veghează zilnic la porţile mele
> şi păzeşte pragul uşii mele.
> Căci cel ce mă găseşte, găseşte viaţa
> şi capătă bunăvoinţa Domnului.
> Dar cel ce păcătuieşte împotriva mea îşi vatămă sufletul;
> toţi cei ce mă urăsc pe mine iubesc moartea.

Întrucât urmează după Proverbe 8:22-31, unde înţelepciunea divină este legată de creaţie, acest text reprezintă concluzia morală şi spirituală ce reiese din realitatea înţelepciunii revelate de Dumnezeu în natură. Observăm că toate referinţele la înţelepciunea lui Dumnezeu în creaţie preced orice referinţă la revelaţia specială din Scripturi. Aşadar, conceptul de înţelepciune sugerează că Dumnezeu a revelat valori morale obiective în afara Scripturii, adică a revelat legea naturală.

Astfel, Scriptura şi înţelepciunea divină naturală (revelată în natură) sunt cele două feţe ale înţelepciunii lui Dumnezeu. Deşi înţeleptul care a scris Proverbele a fost inspirat de Dumnezeu, inspiraţia nu neagă observaţiile luate de scriitor din natură. Legătura dintre observaţiile înţeleptului şi concluziile morale deduse din ele apare cu precădere în două dintre proverbe. În Proverbe 6:6-11, înţeleptul observă hărnicia şi prudenţa furnicii, care-l fac să tragă concluzii despre hărnicie şi lenevie. De asemenea, în Proverbe 24:30-34 apare o concluzie identică repetată identic: înţeleptul porneşte de la observarea unui om leneş şi apoi arată consecinţele leneviei. Ca atare, observaţiile luate din lumea fizică şi interpersonală reprezintă unul dintre mijloacele prin care înţelegem înţelepciunea divină naturală şi tragem concluziile morale corecte. Scopul înţelepţilor a fost să descopere şi să transmită valorile morale puse în creaţie de înţelepciunea divină cosmică. Înţelepţii le-au descoperit cu ajutorul observaţiilor din natură (sau ceea ce romano-catolicii numesc „ordinea naturală") şi cu ajutorul raţiunii (sau ceea ce romano-catolicii numesc „ordinea raţională").[22]

	Sursa finală	Sursa imediată	Interpretul principal	Fundamentul autorităţii
Revelaţia specială	Dumnezeu	Scriptura	Preotul	„Aşa vorbeşte Domnul!"
Înţelepciunea naturală	Dumnezeu	Lumea	Înţeleptul	„Aşa merg lucrurile!"

Limitele legii naturale

Cei ce critică legea naturală nu se referă la existenţa ei, ci la temeinicia cunoaşterii ei. Punând un mare accent pe doctrina despre păcatul şi decăderea umană, reformatorii erau de părere că legea naturală nu este de nici un folos: întrucât oamenii, căzuţi în păcat, nu pot discerne legea naturală fără ajutorul Scripturilor, nici un alt fel de principii morale nu pot fi cunoscute coerent. Capacitatea fiinţe-

22 Pentru detalii asupra acestei distincţii, vezi Richard Gula, Reason Informed by Faith (New York: Paulist Press, 1989).

lor umane păcătoase de a descoperi legea naturală a fost cu siguranţă afectată de căderea în păcat, după care nu au mai fost în stare să discearnă între moralitate şi propriul interes.[23]

Revelaţia specială ne este de folos pentru a înţelege sensul cuvântului natural: adică dacă ceva este natural din cauza păcatului, sau dacă ceva este natural datorită creaţiei. Mai mult, revelaţia specială este necesară pentru a înţelege multe dintre aspectele vieţii duhovniceşti, precum cele legate de mântuire sau de veşnicie. Deşi legea naturală ne descoperă unele îndatoriri morale, învăţătura din Scripturi este cea care relevă adevăratul motiv, contextul şi justificarea moralităţii creştine. În mod inevitabil, ceea ce unii numesc lege naturală s-ar putea să contravină şi de multe ori chiar contravine Scripturii. În astfel de cazuri, Scriptura este arbitrul suprem. Legea naturală se conformează în întregime Scripturii, dar nu este cuprinsă în întregime în Scriptură, deşi părţi ale ei sunt clarificate în Scriptură.

Legea naturală şi jurisprudenţa

De cele mai multe ori, oamenii legii sunt cei ce dezbat şi redefinesc conceptul de lege naturală astăzi. Întrebările specifice la care vor să răspundă aceştia sunt: „Ce face ca o lege să fie corectă?"şi „Pe ce bază trebuie protejate drepturile omului?" Sunt două şcoli de gândire care discută relaţia dintre legea naturală şi lege.[24]

În primul rând, pozitiviştii susţin că nu există o relaţie certă între lege şi moralitate. Legile sunt valide doar pentru că au fost create de instituţii recunoscute. Reticenţa pozitiviştilor este motivată probabil de teama că o relaţie prea strânsă între lege şi moralitate ar face ca unele grupuri să-şi impună moralitatea cu forţa Legii.

În al doilea rând, şcoala realismului moral susţine ideea că legile

23 Mai multe în Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, Scribner's, New York, 1932).

24 Clasicul dialog în contradictoriu dintre pozitivişti şi realişti este prezentat în *Harvard Law Review* şi are loc între profesorii de Drept H. L. A. Hart de la Oxford, şi Lon Fuller de la Harvard. Vezi Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review* 71 (1958): 593-629, şi Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Response to Hart", *Harvard Law Review* 71 (1958): 630-72.

ce nu corespund valorilor obiective nu sunt legi adevărate sau valide. Pentru ca o lege să fie recunoscută în general ca validă trebuie să aibă la bază adevăruri morale obiective. Valorile obiective creştine au la bază lucrarea de creaţie a lui Dumnezeu descoperită în revelaţia generală şi dedusă cu ajutorul raţiunii şi experienţei. Multe dintre aceste valori sunt revelate de asemenea în Scriptură, care este autoritatea absolută în cazuri conflictuale. Revelaţia clară este, bineînţeles, cea din Scripturi, dar aceasta este suplimentată de legea naturală, care asigură terenul comun dintre etica creştină şi cea necreştină. Legea naturală oferă astfel posibilitatea dialogului eficient cu lumea referitor la esenţa eticii creştine. Legea naturală pune la dispoziţia eticii creştine mijloacele prin care să se facă înţeleasă în lumea secular㠹.

DE LECTURAT

Budziszewski, J., *Written on the Heart: The Case for Natural Law*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.

Clark, David K. şi Robert V. Rakestraw, *Readings in Christian Ethics. Vol. 1: Theory and Method*, Baker, Grand Rapids, 1994.

Grenz, Stanley, *The Moral Quest*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998.

O'Donovan, Oliver, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 2nd Edition, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.

Wright, Christopher J. H., *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, Downers Grove, InterVarsity Press, Ill., 1983.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3

NUME DE REFERINŢĂ ÎN ISTORIA ETICII

Etica creştină nu a apărut într-un vacuum intelectual, izolată de alte idei relevante despre bine şi rău. Indiferent de trăsăturile sale specifice, de-a lungul istoriei etica creştină a fost nevoită să ia notă de versiuni alternative despre moralitate. Asemenea Evangheliei, etica creştină a cunoscut punctul culminant când s-a opus altor sisteme morale, influenţând decisiv etica prin prezentarea unei definiţii şi a unui fundament riguros pentru etică. În mod tradiţional, gânditorii creştini care au scris despre etică au criticat perspectivele rivale asupra moralităţii. Această măsură a fost parte a strădaniei lor de a face ca mesajul Evangheliei să răsune în toată lumea.

De-a lungul istoriei, eticienii creştini au adus contribuţii însemnate la dezvoltarea eticii şi, la răstimpuri, au dominat peisajul dezbaterilor morale. De pildă, Augustin a fost o figură dominantă în domeniu la începutul Evului Mediu, iar Toma d'Aquino de-a lungul Evului Mediu. Totuşi, odată cu declinul religiei şi impunerea secularismului caracteristic Renaşterii şi Iluminismului, etica creştină a cunoscut o depreciere semnificativă. În această ultimă perioadă, o seamă de filosofi moralişti au divizat sistemele etice cu scopul de a lua locul eticii creştine atât de încetăţenită printre marile mase. Numeroşi gânditori seculari au urmărit să submineze etica creştină propunând o moralitate independentă de revelaţia specială dată de Dumnezeu în Scripturi. Alţii au ignorat pur şi simplu relaţia dintre religie şi moralitate susţinută de eticienii creştini şi şi-au dezvoltat

propriile sisteme morale fără vreo referință la metafizică, lăsând la voia întâmplării întrebările despre existența lumii.

Cu toate acestea, numeroase sisteme etice care nu se înrădăcinează în Scripturi au multe de oferit eticienilor creștini. Din punct de vedere istoric, multe sisteme de etică teologică au împrumutat elemente explicite din cele mai de seamă perspective etice nereligioase. De exemplu, Toma d'Aquino, promotorul moralității romano-catolice medievale, a încercat să unească filosofia lui Aristotel cu teologia lui Augustin. Sistemul etic creat de el a fost puternic influențat de etica seculară aristotelică. Pe vremea lui se credea că etica lui Aristotel era consecventă cu teologia și cu Scripturile. Reformatorii au criticat însă această idee, spunând că influența lui Aristotel a atenuat mai degrabă accentul creștin distinct din sistemul etic al lui d'Aquino.[1] Creștinii nu au fost singurii care și-au îmbinat teologia cu etica aristotelică. La fel au făcut și musulmanii și evreii contemporani cu d'Aquino. Respectivele tradiții religioase discută și astăzi despre importanța contribuției lui Aristotel.

Astfel, orice sistem etic creștin care vrea să fie auzit și să influențeze lumea seculară trebuie să știe ce au de spus celelalte nume sonore din istoria eticii. Avem multe de învățat de la mințile care s-au consacrat studiului eticii. Această idee se conformează noțiunii teologice de revelație generală. Dacă adevărul este în întregime adevărul lui Dumnezeu, înseamnă că sursa lui finală este Dumnezeu, iar sursa intermediară nu este relevantă pentru ca adevărul să fie valid. Dacă ce a descoperit Aristotel referitor la etică este adevărat, putem admite că adevărul său vine în cele din urmă de la Dumnezeu. Afirmația este validă și referitor la adevărul descoperit de eticienii care au încercat în mod conștient să submineze etica creștină. Dacă, în încercarea lor, aceștia au descoperit lucruri adevărate, eticienii creștini trebuie să recunoască acele lucruri ca fiind adevărate. Desigur, dacă pretențiile lor la adevăr încalcă logica sau învățătura Scripturii, Scriptura este arbitrul suprem. Totuși, faptul că anumite afirmații etice nu vin

1 Vezi Martin Luther, care, fără prea multe cuvinte de laudă la adresa lui Aristotel, îl numea pe filosof "măscăriciul care a indus Biserica în eroare."

exclusiv din surse creştine, nu este un motiv să le eliminăm ca nesemnificative.

Pe de altă parte, teoriile etice care subminează etica creştină trebuie să fie analizate şi să primească un răspuns coerent cu mesajul creştin, ca alternativă la perspectivele morale seculare. Acest deziderat nu poate fi realizat fără a da atenţie numelor care au marcat istoria eticii. După cum apostolul Pavel cunoştea scrierile şi ideile filosofilor ce i s-au opus la Areopag (Fapte 17), tot astfel cei ce vor să prezinte raţional etica creştină trebuie să cunoască sistemele apărute prin opoziţie cu etica creştină. Acesta este motivul pentru care lucrarea noastră de etică face o prezentare a principalilor gânditori care au influenţat dezvoltarea teoriei etice.

Numele amintite în acest capitol includ atât gânditori creştini, cât şi necreştini. Le vom prezenta în ordine cronologică şi vom enumera reprezentanţii eticii clasice greceşti precum Platon şi Aristotel, dar şi pe succesorii lor greci şi romani, adică stoicii şi epicurienii. Tot în ordine cronologică îi vom prezenta şi pe cei doi eticieni creştini de seamă, Augustin şi Toma d'Aquino. Urmează reprezentanţi ai Renaşterii şi ai Iluminismului, precum Thomas Hobbes, David Hume şi Immanuel Kant. Lucrarea noastră va analiza opere aparţinând acestor figuri marcante. Vom face unele afirmaţii care apar şi în capitolul următor, „Sisteme etice şi tipuri de gândire morală", accentuând astfel ideile contemporane cu ascendent în aceste nume sonore. Interferenţa de idei este inerentă, întrucât o seamă dintre gânditori au dat sisteme etice foarte influente. Tot în capitolul următor vom analiza şi alte sisteme etice, precum relativismul etic, care nu pot fi atribuite unui anumit gânditor. Trecând prin aceste două capitole veţi face cunoştinţă cu sisteme etice majore care încă se bucură de apreciere în cultura contemporană, precum şi cu principalii lor exponenţi.

Marile nume din istoria eticii pot fi grupate în două categorii principale. Prima categorie include gânditori pentru care moralitatea este o creaţie umană, adică a fost *creată* de oameni. De pildă, Aristotel, Hobbes şi Hume şi chiar utilitariştii târzii Jeremy Bentham şi John Stuart Mill sunt figuri reprezentative aici. A doua categorie

include gânditori pentru care moralitatea *transcende* natura umană (vezi Platon, Augustin, d'Aquino și Kant), adică moralitatea nu este o creație umană, ci este *descoperită* cu ajutorul mai multor factori (vezi rațiunea, intuiția și revelația divină).

Diferența dintre cele două categorii poate părea ușoară, însă diferă foarte mult modul în care fiecare dintre părți abordează problema moralității. Mai precis, diferența majoră constă în felul în care înțeleg noțiunea de autoritate morală. Pentru prima categorie, noțiunea de autoritate morală este imanentă, adică oamenii au autoritatea de a-și crea propriile reguli și sisteme morale. Pentru a doua categorie, autoritatea morală este transcendentă, adică autoritatea vine din afara experienței umane comune. În acest caz, regulile morale sunt descoperite de oamenii care recunosc că sursa regulilor este cineva sau ceva situat „deasupra" lor.

Între cele două categorii există și astăzi conflicte cauzate de problemele morale actuale. Adevăratul motiv al conflictului are a face în esență cu sursa finală a autorității morale.

În problema avortului, cei ce susțin dreptul mamei de a alege (*pro-choice*) motivează că fetusul este parte din trupul ei. Acest principiu, spun ei, se bazează pe dreptul la viața privată consfințit de Constituția SUA, care este o creație sau un construct uman.[2] Mișcarea *pro-life* susține că argumentele împotriva avortului se bazează pe dreptul fundamental la viață. Principiul protejării vieții se bazează fie pe moralitatea religioasă, fie pe o anumită lege naturală, ambele fiind forme transcendente de autoritate morală.

Discuțiile despre eutanasie urmează un curs similar. Majoritatea argumentelor în favoarea eutanasiei sunt *utilitariste*, adică justifică moralitatea unei acțiuni după consecințele pe care le produce. De regulă, argumetele împotriva eutanasiei au la bază premisa că medicul are responsabilitatea de a nu ucide un om nevinovat. Acest principiu se întemeiază pe moralitatea religioasă sau pe legea naturală. Vedem,

2 Aceasta nu înseamnă că unele părți din Constituție nu au la bază puternice principii iudeo-creștine. Se pune însă sub semnul întrebării dacă dreptul la viața privată este stipulat în Scripturi, și îndeosebi sensul cu care este folosită expresia în dezbaterile despre avort.

astfel, că rădăcinile actualelor conflicte culturale merg până la conflictul dintre Platon şi Aristotel referitor la sursa autorităţii morale.

Fiecare nume reprezentativ pe care-l vom prezenta trebuie înţeles în contextul vremii sale, adică trebuie să cunoaştem contextul social şi cultural în care au apărut teoriile lor morale şi în ce măsură au fost influenţate de acel context. De exemplu, gânditorii iluminişti şi-au propus să despartă moralitatea de religie, printre altele din cauza intoleranţei, persecuţiilor şi războaielor religioase iscate deseori de viziunea egocentrică asupra moralităţii şi societăţii ideale. Din pricina consecinţelor dezastruoase aduse de intoleranţa religioasă în societatea pre-iluministă, oamenii au început să fie sceptici şi chiar ostili faţă de sistemele morale aparţinând unei anumite grupări religioase.

În această situaţie, perspectiva morală a lui Augustin este foarte diferită, de pildă, de cea a lui Toma d'Aquino. Pe de o parte, teologia lui Augustin analizează preponderent noţiunile de păcat şi har, interes care reflectă atmosfera întunecatului Ev Mediu în care trăia. Pe de altă parte, Toma d'Aquino şi-a dezvoltat sistemul moral în condiţiile mai optimiste ale secolului XIII, condiţii reflectate de perspectiva sa mult mai degajată asupra naturii şi posibilităţilor umane. În altă ordine de idei, optimismul eticii clasice greceşti prezintă un contrast puternic cu resemnarea caracteristică stoicismului, o mişcare apărută ceva mai târziu, când Imperiul Greco-Roman începea să se dezintegreze din interior.

Bineînţeles, orice sistem etic pretinde de la adepţii săi atât devotament personal, cât şi intelectual. Orice sistem moral particular îşi face adepţii să urmeze, conştienţi sau nu, o anumită viziune despre lume. Un anumit sistem moral ne direcţionează spre o anumită *metafizică* (natura realităţii) din care fac parte valorile morale, mai ales dacă respectivul sistem are bază transcendentală. Sistemele morale particulare presupun de asemenea o anumită *epistemologie* (teorie despre cunoaştere), mai ales în cazul sistemelor care leagă responsabilitatea morală a omului de gradul în care acesta cunoaşte regulile morale ale sistemului. Epistemologia este însă importantă şi în cazul sistemelor morale bazate pe o sursă transcendentală de autoritate

morală, deoarece felul în care descoperim valorile morale face ca sistemul moral să fie viabil. Aderarea la un anumit sistem moral presupune devotament față de o anumită *antropologie* (perspectivă asupra naturii umane), dată fiind relația dintre etica personală și capacitatea personală de a menține acel standard etic. Așadar, când analizăm reprezentanții marcanți din istoria eticii trebuie să fim atenți la genul de metafizică, epistemologie și antropologie al fiecărui sistem moral.

Pe măsură ce vom analiza și sumariza trăsăturile principale ale fiecărui gânditor proeminent, vom încerca să răspundem câtorva întrebări importante:

1. Cum definește acest gânditor conceptul de bine din punct de vedere moral?
2. După ce criterii stabilește ce anume este bun?
3. Ce soluție propune pentru ca oamenii, instituțiile, acțiunile și trăsăturile de caracter să rămână bune?

Acestea sunt elemente de maximă importanță pentru orice teorie morală, și orice teorie morală va încerca să răspundă întrebărilor de mai sus.[3]

ETICA PREFILOSOFICĂ

Sintagma *etică prefilosofică* se referă la felul în care se discutau chestiunile etice înainte de apariția primelor teorii etice consecvente din jurul anului 500 î.C. În perioada prefilosofică nu apăruseră încă teoriile morale și nimeni nu se întreba pe ce bază trebuia luate deciziile morale. Perioada nu este numită „prefilosofică" pentru că lumea antică ar fi avut o cultură inferioară, ci pentru că, spre deosebire de gânditorii de mai târziu, oamenii vremii preocupați de moralitate nu acordau la fel de mare atenție unor chestiuni fundamentale. Pe atunci directivele etice erau cuprinse în coduri de legi clare, precum Codul lui Hammurabi, Pentateuhul și alte coduri de legi din Egipt sau Mesopotamia, iar nu în tratate filosofice de-sine-stătătoare. Oa-

3 Îi mulțumesc Dr. Dallas Willard pentru contribuția la aceste idei despre istoria eticii.

menii care primiseră aceste coduri de legi le considerau de proveniență divină. N-ar trebui să ne mire, deci, faptul că ele nu justifică legile pe care le prescriu, ci menționează implicit și deseori explicit că au sursă divină. Culturile antice aveau o serie de legi asemănătoare, dar și legi foarte diferite de la popor la popor.[4] Majoritatea acestor coduri de legi prezentau distincția dintre bine și rău și totodată răsplățile pentru facerea binelui și pedepsele pentru facerea răului.

Un exemplu grăitor pentru felul în care se făceau distincțiile morale în perioada prefilosofică îl oferă Iov, capitolul 31. Textul este foarte important deoarece datează probabil din epoca patriarhală (cca. 2000 î.C.) și precede Legea din Vechiul Testament. Textul pune problema moralității în stilul caracteristic al lumii antice. Aici Iov își apără integritatea morală de acuzațiile celor trei prieteni ai săi, care credeau că s-ar putea ca Iov să merite nenorocirile venite peste el. Descriindu-și caracterul, Iov indică o serie de distincții morale și genul de evaluare morală prevalente în perioada prefilosofică. Deși unele contraste exprimă explicit doar un singur aspect, calitatea morală opusă se deduce foarte ușor din context. Iată câteva distincții morale contrastante prezentate în text:

- Minciuna/ înșelătoria opusă integrității verbale (Iov 31:5-6)
- Zgârcenia opusă dărniciei (v. 7-8)
- Adulterul opus fidelității conjugale (v. 9-12)
- Exploatarea servitorilor opusă tratării lor corecte (v. 13-15)
- Lăcomia față de săraci opusă mărinimiei (v. 16-23)
- Îngâmfarea dată de bogății opusă smereniei (v. 24-25)
- Idolatria opusă închinării la adevăratul Dumnezeu (v. 26-28
- Răzbunarea opusă iertării (v. 29-30)
- Ospitalitatea opusă ahtierii (v. 31-32)
- Ipocrizia opusă sincerității (v. 33-37)
- Câștigul ilicit opus câștigului licit (v. 38-40)

De reținut îndeosebi trăsăturile de caracter și înclinațiile opuse

4 Pentru o prezentare a similarităților existente între diferitele legi prefilosofice, vezi C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, MacMillan, New York, 1947, p. 97-121.

lor. O concluzie importantă este că în cartea Iov nu doar acțiunile sunt descrise și puse în contrast, ci și trăsăturile de caracter și virtuțile date de situații specifice. Iov 31 și alte exemple prefilosofice asemănătoare descriu mai degrabă o serie de distincții între predispozițiile sau tendințele de a acționa într-un anumit fel, decât acțiuni specifice din situații specifice. Moralitatea se axa mai mult asupra dezvoltării anumitor trăsături de caracter decât asupra soluționării dilemelor morale. Problema morală ținea mai mult de cultivarea virtuții decât de luarea unei hotărâri morale corecte în cazuri dificile.

Etica prefilosofică dezvăluie legătura strânsă dintre factorul etic și cel etnic. În etica antică, societatea punea accent pe buna-cuviință sau pe corectitudine. De multe ori acțiunea corectă era esențială pentru supraviețuirea comunității, întrucât anumite culturi credeau că necuviința sau incorectitudinea era o ofensă la adresa zeilor lor. Deși majoritatea codurilor morale au o serie de elemente comune, detaliile legilor fac ca aceste coduri să fie diferite. Diversitatea ținea de diferențele dintre practicile religioase și de felul diferit în care fiecare cultură aplica principiile generale pe care le avea în comun cu celelalte culturi.

Dezbaterile morale actuale au ca scop soluționarea unor cazuri dificile, efort redat prin termenul de cazuistică. Abordarea moralității în perioada prefilosofică și în cea clasică greacă diferă substanțial de tratarea ei în spațiul universitar și secular actual. Astăzi suntem interesați să aflăm ce anume este bine să facem într-o anumită situație, iar apoi să justificăm cum am stabilit ce este de făcut. Cultura actuală *se axează pe acțiune*. În perioada prefilosofică și clasică, moralitatea era preocupată de devenirea persoanei. Cele două culturi ridicau întrebarea ce anume presupune faptul de a fi un om bun. Etica respectivă *se axa pe caracter*.

În preajma anului 500 î.C., gânditorii greci clasici au contribuit din plin la dezvoltarea teoriei etice, motivul fiind noile legături ale grecilor cu alte culturi din imperiul lor, prin care au înțeles enorma diferență morală dintre ei și aceste culturi. Drept urmare, grecii au început să-și pună întrebări vizând diferitele noțiuni de bine și de

rău care circulau în epocă. Ei şi-au pus pentru prima dată întrebările-cheie de la baza teoriei morale: *Ce face ca o persoană/acţiune să fie bună?* şi *Pe ce bază deducem că aceasta este bună?*

ETICA GREACĂ CLASICĂ: PLATON ŞI ARISTOTEL

Platon şi Aristotel au dominat perioada clasică nu doar prin etică, ci şi în celelalte domenii filosofice. Cei doi au fost contemporani, Aristotel petrecând cca. douăzeci de ani din viaţă la Academia lui Platon. Contribuţia lor la dezvoltarea eticii clasice şi a ştiinţei eticii în general nu poate fi trecută cu vederea. Tradiţiile etice formate de gândirea şi scrierile lor s-au păstrat până astăzi. Reţinem în special influenţa lui Aristotel, deoarece toate marile tradiţii religioase ale Evului Mediu (catolicismul, islamismul şi iudaismul) au acordat un loc important filosofiei aristotelice în sistemele lor teologice particulare.[5] Chiar şi unii filosofi moralişti actuali pun mare preţ pe valorile eticii clasice şi continuă să folosească această tradiţie de gândire.[6]

Platon

Platon a trăit în jurul anilor 426-347 î.C. Provenind dintr-o familie aristocrată foarte înstărită, filosoful şi-a îngăduit toată viaţa luxul studiului. Tradiţia familială a contribuit la perspectiva sa oarecum negativă asupra democraţiei. Platon a fost colaboratorul lui Socrate, astfel că Socrate are un rol important în majoritatea lucrărilor sale şi în special în cele despre etică. Platon a întemeiat Academia aprox. în anul 370 î.C., ca înaltă instituţie educaţională unde Platon însuşi preda folosindu-se de binecunoscuta metodă a dialogului şi

5 Cel mai grăitor exemplu este teologul catolic medieval Toma d'Aquino, care a trăit şi a scris în secolul al XIII-lea. Dintre contemporanii săi, teologii islamici Averroës şi Avicenna şi teologul ebraic Moses Maimonides au încercat de asemenea să unească filosofia aristotelică cu propria lor învăţătură teologică. Reformatorii nu au manifestat însă interes pentru o astfel de sinteză.

6 Poate cel mai bun exemplu este studiul de referinţă al lui Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984, şi lucrarea următoare *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1988.

chestionarului. Aristotel a fost membru al Academiei în ultimii douăzeci de ani de viață a lui Platon.

„Dialogurile" formează majoritatea operei platonice și aduc mai degrabă a monologuri. Platon a scris douăzeci și cinci de dialoguri, cel mai cunoscut fiind *Republica*. Aici se concentrează cea mai mare parte a teoriei sale etice, deși texte cu conținut etic pot fi găsite și în celelalte dialoguri. De pildă, *Legile*, scrise spre sfârșitul vieții, prezintă în detaliu implicațiile principiilor expuse în *Republica*.

Platon nu pune accentul pe drepturi, principii morale sau consecințe, ci pe probleme legate de suflet. Filosofia sa morală nu investighează dacă anumite acțiuni sunt bune sau rele, ci dacă o anumită persoană este bună. Prin urmare, la Platon nu putem face prea mare distincție între filosofie și psihologie. Etica clasică era dominată de ceea ce astăzi numim *teoria virtuții*, iar Platon era întruchiparea teoreticianului virtuții. Asemenea altor teoreticieni morali greci, Platon credea că știe ce înseamnă un om bun, adică ce înseamnă a duce o viață corectă în general. Acești filosofi erau preocupați mai degrabă de caracterul și virtutea umană decât de teoriile etice axate pe acțiune.

Platon credea că viața este asemenea unei meserii sau profesii, adică trăirea unei vieți corecte este ca profesarea corectă a unei meserii.[7] Fiecare meserie sau profesie are un scop clar care o definește. Funcția unui lucru este de a face ce trebuie făcut cu ajutorul lui. Așadar, funcția sau menirea este esența unui lucru și a felului lui de a fi. Un lucru este virtuos sau ireproșabil dacă își împlinește bine funcția (menirea), iar evaluarea unui lucru depinde de cât de bine și-a dus la îndeplinire menirea. Viața este ca o meserie (profesie), deoarece pentru a trăi corect individul trebuie să aibă pregătirea necesară și să se concentreze asupra funcției (menirii) sale. Omul trebuie să răspundă la două întrebări-cheie: „Cum ar trebui să trăiesc?" și „De unde știu

7 Conceptul de meserie sau îndemânare este esențial pentru a înțelege sensul conceptului de înțelepciune. În Vechiul Testament, înțelepciunea este comparată cu o meserie făcută cu îndemânare (pricepere), precum tâmplăria sau lucrul la gherghef. Persoana bună (dreaptă) este cea care a învățat să-și trăiască viața și să se relaționeze corect la Dumnezeu și la semeni.

cum trebuie să trăiesc?". Pentru gânditorii clasici, întrebarea fundamentală de la baza primelor două era: „Ce anume sunt eu?"

Titlul lucrării lui Platon, *Republica*, reflectă atât metoda lui Platon, cât şi răspunsul dat de el întrebării „Ce anume este fiinţa umană?" Esenţa fiinţei umane, care o face unică, este prezenţa sufletului. Metoda folosită în *Republica* este asemănarea sufletului uman cu cetatea. Platon crede că cetatea reprezintă sufletul la scală largă. Motivul pentru care Platon recurge la această analogie este că elementele funcţionale ale cetăţii pot fi văzute, pe când ale sufletului nu. Analogia poate indica şi ideea că moralitatea nu este o iniţiativă individuală, ci depinde de integrarea persoanei în societatea adecvată. Platon întrevede o relaţie strânsă între faptul de a avea o societate bună şi faptul de a avea oameni buni.

Republica accentuează ideea de justiţie tocmai datorită importanţei esenţiale a sufletului. Potrivit lui Platon, justiţia sau dreptatea nu este atât un principiu moral, cât o stare de bine a sufletului. Termenul de justiţie la Platon se aseamănă cu termenul ebraic *shalom*, care nu presupune doar noţiunea de pace, ci exprimă sentimentul întregului, al stării de bine pe care îl experimentăm personal în sinea noastră. Dreptatea sufletului este echivalentă cu dreptatea cetăţii, unde toate părţile îşi împlinesc corect funcţia. La Platon, sufletul, adică izvorul schimbării şi sentimentelor, are trei părţi principale: (1) partea *vegetativă*, din care vin dorinţele şi apetitul, vezi nutriţia şi procrearea; (2) partea *sentimentală* (numită de Platon „partea însufleţită) din care vin sentimente precum mânia, ruşinea şi dragostea, şi (3) partea *raţională*, din care vin cunoaşterea şi gândirea. Bunăstarea sufletului depinde de conlucrarea armonioasă a celor trei părţi. Deşi părţile reprezintă dispoziţii diferite care acţionează diferit, ele nu sunt în conflict. Funcţia sufletului este dată de proprietăţile sale interne. Funcţia sufletului constă în controlul raţiunii asupra apetitului şi sentimentelor. Obligaţiile pe care le avem în viaţă rezultă din răspunsul la problema sufletului.

Dacă elementul central al fiinţei umane este sufletul, înseamnă că dreptatea este virtutea primordială, de vreme ce ea menţine echi-

librul sau armonia între părțile sufletului. Dreptatea nu se exprimă în acțiunile externe, ci în armonia din interior, când toate cele trei părți funcționează echilibrat. Tot astfel, societatea dreaptă este cea în care fiecare persoană își împlinește corect funcția. Acțiunea dreaptă este acțiunea care naște sau menține dreptatea în suflet. Dreptatea se realizează prin deprindere, care ne ajută să ne obișnuim cu a face ce este drept (sau cu lucrurile care ar trebui să ne caracterizeze).[8] Platon spune că putem vedea dacă cineva are sufletul curat (drept) prin simpla observare a faptelor lui.

Ideea de „bine" nu poate fi definită exclusiv ca dreptate. Potrivit lui Platon, ceea ce văd oamenii aici pe pământ sunt doar manifestări ale formei binelui, și asta este tot ce se poate spune despre noțiunea de bine. Platon credea că binele așa cum îl înțelegem noi este o asemănare cu modelul ideal de bine, asemănare pe care el o numea formă a binelui. După acest standard al formei binelui se fac evaluările morale, se stabilește conformitatea cu modelul ideal și măsura în care acțiunile și oamenii sunt virtuoși. Preocuparea de bază a lui Platon în *Republica* pare a fi identificarea lucrurilor care pot fi definite clar, precum dreptatea, iar nu neaparat forma binelui. Mai târziu, Aristotel a contribuit semnificativ la dezvoltarea gândirii platonice și la definirea mai clară a lucrurilor care, potrivit lui Platon, nu pot fi definite.

Pe bună dreptate, filosofia morală a lui Platon nu se aseamănă altor sisteme de filosofie morală sau gândirii filosofilor de după el, de care ne vom ocupa în cursul acestui capitol. Spre deosebire de ei, Platon abordează etica pornind de la cu totul alte întrebări. Platon voia să afle cum putem deveni buni sau virtuoși, iar perspectiva oferită de el este mai cuprinzătoare decât eticile ulterioare axate pe acțiune.

---

8 Este posibil ca învățătura Noului Testament despre îndreptățire să fi fost dată pentru a corecta ideea platonică de dreptate. Termenul grecesc *dikaiosune* (tradus prin "neprihănire"), de unde avem conceptul de îndreptățire, provine din aceeași familie de cuvinte ca și cuvântul "dreptate". Platon susține că putem învăța să facem dreptatea prin deprindere sau educație, în timp ce doctrina despre îndreptățire a apostolului Pavel spune că îndreptățirea este un dar primit fără plată de la Dumnezeu, care nu poate fi câștigat sau obținut prin eforturi proprii (Romani 3:21-26).

Aristotel

Aristotel a dus mai departe ideile lui Platon despre omul virtuos, dar a prezentat mult mai detaliat virtuţile specifice şi psihologia comportamentului moral. Aristotel şi-a dedicat mare parte din viaţă (384-322 î.C.) mediului politic, tatăl său fiind doctorul regelui macedonian Amyntas II. Aristotel a preluat conducerea Academiei după ce Platon a fost obligat să se sinucidă, şi a rămas acolo până în anul 342 î.C., când a acceptat să devină mentorul lui Alexandru cel Mare. După trei ani în slujba acestuia, Aristotel a deschis şcoli în diferite părţi ale Greciei în care a locuit.

Aristotel a scris foarte mult, atât cărţi de interes popular, cât şi lucrări ştiinţifice şi filosofice complicate. A abordat subiecte din varii domenii, precum logica, fizica, psihologia, istoria naturală şi filosofia. În ce priveşte partea filosofică s-a remarcat prin scrieri despre metafizică, etică şi politică. Aristotel credea că etica şi filosofia politică sunt subiecte inseparabile, astfel că *Politica* reprezintă continuarea logică a celorlalte trei lucrări ale sale despre etică: *Etica Nicomahică*, un studiu de etică extensiv; *Etica Eudemică* şi *Magna Moralia* (*Marea etică*). În discuţia noastră ne vom referi la *Etica Nicomahică*, deoarece este tratatul amănunţit şi sistematic de etică al lui Aristotel.

Aristotel a aprofundat gândirea lui Platon în două direcţii principale. În primul rând a făcut legătura dintre cunoaşterea formei binelui şi aplicarea ei într-un context concret. Aristotel a înţeles că nu este de-ajuns să cunoaştem forma binelui, ci trebuie să înţelegem ce anume este bunătatea umană. În al doilea rând, Aristotel a încercat să înţeleagă funcţia omului ca întreg. Platon analizase doar părţile sufletului, nu şi funcţia lui în întregime. Potrivit lui Aristotel, funcţia omului văzut ca întreg era de a dirija acţiunea cu ajutorul gândirii. Astfel, deşi a folosit teoria lui Platon despre virtute, Aristotel i-a adus şi multe elemente noi.

Metafizica reprezintă una dintre diferenţele majore dintre Platon şi Aristotel. Etica lui Platon este transcendentă, pe când a lui Aristotel este un construct uman. Scopul lui Platon este să coreleze comportamentul uman cu noţiunea idealist-transcendentă de bine, adică

cu forma binelui. Etica lui Aristotel tinde să se conformeze cerințelor și scopurilor naturii umane. Aristotel a analizat psihologia comportamentului virtuos și psihologia rațiunii îndeosebi pentru a vedea în ce fel direcționează rațiunea sentimentele și acțiunile. Potrivit lui Aristotel, pentru a fi fericiți și virtuoși trebuie să acumulăm o măsură suficientă de bunuri morale. Cu alte cuvinte, virtutea singură nu este suficientă pentru a fi fericiți. Platon, însă, credea că virtutea dreptății sau corectitudinii sufletești este mai de preț decât orice alt bun lumesc. Corectitudinea sau curăția sufletească, spunea Platon, este tot ce au nevoie oamenii.

Teoria etică a lui Aristotel sau noțiunea de bine moral implică o dublă conotație. În primul rând, ea trebuie înțeleasă în relație cu cuvântul grecesc *telos*, care înseamnă scop sau finalitate. Cu alte cuvinte, bunătatea este scopul final către care tinde întreaga noastră viață, finalitatea vieții. Bunătatea este atotsuficientă și desăvârșită în sine; ea nu este un mijloc pentru atingerea unui alt țel. Totuși, bunătatea se definește, în al doilea rând, în relație cu ceea ce este unic sau specific ființei umane. Mai clar, la Aristotel fericirea este scopul final[9], iar virtutea ține de felul în care ființa umană își îndeplinește funcția. În etica lui Aristotel, funcția primordială a ființei umane este să-și direcționeaze acțiunile și sentimentele cu ajutorul rațiunii. Această funcție se manifestă în virtuțile specifice prezentate de Aristotel într-o discuție ulterioară despre „calea de mijloc".

Așadar, teoria morală a lui Aristotel pornește de la conceptul de stare de bine (adică de la scopul final sau de la fericire) și ajunge la faptul de a fi un om bun (adică la funcție sau la virtute). Aristotel afirmă că virtutea este mijlocul prin care se ajunge la fericire, dar nu a reușit niciodată să pună laolaltă cele două idei principale ale gândirii sale (scopul și funcția ființei umane). Aristotel susține că omul poate fi virtuos fără a fi neaparat fericit, pentru că este nevoie de o măsură suficientă de bunuri materiale externe pentru a ne asigura fe-

9 Interesant este că termenul din limba greacă clasică folosit de Aristotel pentru "fericire" este același cuvânt pe care Isus îl folosește ca să descrie viața din Împărăția lui Dumnezeu. Termenul folosit de Isus este tradus "ferice" și apare în mod repetat în Fericiri (Matei 5:1-12).

ricirea. Aceasta înseamnă că Aristotel se foloseşte şi de altceva pentru a defini viaţa bună. O viaţă bună presupune a îmbina virtutea cu suficiente bunuri externe, numai astfel putându-ne permite „luxul" de a fi virtuoşi. Fericirea nu depinde în întregime de virtute (funcţie), deşi o cere în mare măsură, întrucât bunătatea se defineşte în relaţie cu funcţia. Acţiunile virtuoase nu se măsoară prin consecinţele lor, ci prin valoarea intrinsecă a acţiunilor.

Virtutea implică două aspecte separate în conformitate cu care este definită. Virtutea intelectuală, obţinută prin gândirea speculativă, cuprinde gândirea şi filosofia speculativă. Virtutea morală cuprinde caracterul şi se obţine prin exerciţiul raţiunii practice. Virtutea morală este subliniată în *Etica Nicomahică* şi descrie un sentiment învăţat şi capacitatea de a discerne ceea ce este bine. Ca să ajungem la virtutea morală trebuie să ne pregătim din greu şi să ne dezvoltăm un model comportamental propice. Aristotel admite că nu există nici o legătură internă între fericire şi plăcere. Adevărata legătură se stabileşte mai degrabă între fericire şi virtute. Putem fi în suferinţă şi totuşi fericiţi, dacă răspundem suferinţei în mod virtuos.

La Aristotel, virtuţile speciale decurg din ceea ce el numeşte *mijloc* sau *medie*. Aristotel este renumit pentru definirea virtuţilor prin termenul popular de „cale de mijloc". O virtute este media sau calea de mijloc dintre două extreme comportamentale sau sentimentale, de obicei dintre extremele excesului şi deficitului. De pildă, curajul este descris ca fiind calea de mijloc dintre semeţie (un exces) şi laşitate (un deficit, un neajuns). Cumpătarea este calea de mijloc dintre indulgenţa excesivă (un exces) şi neglijenţă (un deficit). Printre alte virtuţi sunt enumerate: generozitatea, onoarea, blândeţea, prietenia şi sinceritatea. Etica mediei sau a căii de mijloc este o etică a moderării, care aduce fericirea. Mijloc nu înseamnă jumătate de măsură, ci este un mijloc sau o cale corespunzătoare cu împrejurările în care ne aflăm.

Un aspect important al teoriei etice a lui Aristotel este modul cum înţelege interacţiunea dintre sentiment şi acţiune sub călăuzirea raţiunii. Aristotel are o perspectivă mult mai specifică asupra indivi-

dului decât Platon, iar felul în care înţelege interacţiunea dintre diferitele părţi ale persoanei dezvăluie o psihologie mult mai fină decât a lui Platon. Elementul-cheie al perspectivei sale este interacţiunea dintre gândire şi raţiune, pasiune şi dorinţă, şi acţiune. Aristotel dezvoltă întrebarea fundamentală pe care Platon abia o sesizase: „Cum funţionează raţiunea?"; dar, pe când Platon răspundea că raţiunea funcţionează eficient când este educată, Aristotel detaliază problema raţiunii.

La fel ca Platon, Aristotel credea şi el că sufletul are trei părţi: (1) *raţiunea*, pe care o numeşte raţiune teoretică şi virtute intelectuală; (2) *sentimentul* sau *afectul*, denumit de el raţiune practică, deoarece călăuzeşte acţiunile şi sentimentele; aceasta înseamnă că sentimentele aud vocea raţiunii ca voce a unui prieten şi o ascultă, ducând astfel la virtute morală; (3) *apetitul*, care nu aude şi nu ascultă raţiunea, dar poate fi educat. Aristotel face diferenţă între apetit şi sentiment.

Dată fiind importanţa covârşitoare acordată fericirii, Aristotel trebuia să arate care este relaţia dintre plăcere şi fericire. Plăcerea şi fericirea sunt lucruri diferite; totuşi, plăcerea întregeşte o activitate. Plăcerea este un derivat al activităţii respective şi nu parte integrală a activităţii, de aceea nici nu este o valoare în sine la Aristotel. Chiar dacă doar completează, întregeşte, o activitate, fără a fi scopul activităţii, plăcerea poate fi folosită ca mijloc în scopul educării oamenilor. Importanţa dată prieteniei ajută la întregirea conceptului de fericire. Prietenia este una dintre cele mai înalte plăceri, deoarece ne învaţă să ne împărţim viaţa cu altul. Atenţia acordată prieteniei arată că etica se desăvârşeşte într-o comunitate de prieteni, iar nu în izolare. Aristotel credea că iubirea de sine este o condiţie pentru prietenie. Este interesant că aici este amintită şi noţiunea de bunăvoinţă, însă nu este descrisă ca virtute în sine.

Etica lui Aristotel este o etică a încrederii. Aristotel adoptă optimismul clasic grecesc prin intermediul raţiunii. Folosindu-şi raţiunea în mod adecvat şi fiind corect educaţi, oamenii pot trăi corect şi pot fi buni, o idee asemănătoare cu credinţa în raţiune din perioada Iluminismului. Şi totuşi, Grecia s-a destrămat din cauza luptelor in-

terne dintre oraşele-state. Căderea ei ar putea fi interpretată ca eşec al raţiunii de a da persoana potrivită care să conducă fiabil cetatea sau republica.

EPICURIENII ŞI STOICII

Acest eşec a dus la apariţia unei teorii etice diferite, concretizată de două grupuri de gândire foarte populare printre greci şi romani, anume epicurienii şi stoicii. Sistemele lor morale defineau bunăstarea sau starea de bine independent de împrejurările în care se află individul. Bunăstarea personală ţinea mai degrabă de starea interioară, astfel că circumstanţele nefaste din jurul individului nu-l puteau afecta. Noile teorii erau cu siguranţă influenţate de situaţia dificilă creată de căderea imperiului grec. Noile etici îşi propuneau să răspundă problemelor unei lumi incapabile să se controleze raţional. Scopul acestor etici era ca individul să se înţeleagă pe sine, să se trasforme şi să-şi găsească mângâierea prin schimbarea de perspectivă. Ambele tipuri de etică presupuneau retragerea din lume. Precum clasicii greci, epicurienii şi stoicii încă se mai întrebau ce anume ne face buni sau ce înseamnă viaţa bună.

Teoriile etice epicuriană şi stoică au apărut în Grecia. Mai târziu, în timpul lui Cristos şi al apostolilor, ambele sisteme aveau încă adepţi printre romani. De asemenea, ambele sisteme se bazează pe „natură", adică pe starea reală a lucrurilor. Conceptul de natură dezvoltat de ei nu includea credinţa că Dumnezeu este creatorul naturii. Pentru ei, „natura" însemna lumea aşa cum este ea. Scopul sistemelor lor morale era să definească viaţa bună în conformitate cu starea reală a lucrurilor (cu lucrurile aşa cum erau ele).

Epicurienii

Numele şcolii epicuriene vine de la Epicur (341-270 î.C.), ale cărui idei au fost adoptate ulterior de gânditorul roman Lucreţiu (99-55 ă.C.). Etica epicuriană este în general greşit înţeleasă. Mulţi cred că dictonul „Mănâncă, bea şi veseleşte-te, căci mâine vei muri" este esenţa acestei etici, dar numai a doua jumătate a dictonului se

regăsește în filosofia epicuriană. Așadar, etica epicuriană este una a supraviețuirii, nu a plăcerii (cel puțin nu a plăcerii cu înțelesul ei obișnuit). Epicurienii defineau plăcerea ca absență a durerii. Mai potrivit ar fi s-o numim etică ascetică sau etică a negării de sine. Scopul epicurienilor era să ducă o viață simplă în afara cetății, alături de prieteni, adică să-și trăiască viața în conformitate cu natura sau cu starea reală a lucrurilor. Cu alte cuvinte, epicurienii nu cereau de la viață mai mult decât putea ea da. Etica lor este pesimistă, propunând retragerea din lume pentru a-i supraviețui.

Definiția dată de epicurieni noțiunilor de bunătate și virtute este în acord cu scopul plăcerii, care pentru ei însemna eliberare de durerea fizică și mintală. Omul virtuos era cel ce trăia în acest fel, adică fără durere fizică și mintală. Plăcerea este definită ca „eliberare de durerea trupului și de caznele minții" și nu presupune doar o conotație negativă (sustragerea de la durere și chin), ci și una pozitivă (plăcerea conformă dorințelor personale). Spre deosebire de stoici, epicurienii nu renegau pe de-a-ntregul dorința, însă erau conștienți că dorințele pot înrobi. Virtutea nu poate fi separată de plăcere. Epicur spunea că, „prin natură, virtuțile depind de viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi separată de virtuți."[10] Ideea fundamentală la epicurieni era să trăiască în limitele a ceea ce putea oferi plăcerea. Natura este cea care stabilește respectivele limite, care la rându-le pot fi deduse cu ajutorul rațiunii și observației. Principala virtute subordonată plăcerii este prudența. Prudența este abilitatea de a discerne lucrurile plăcute, conform definiției date de epicurieni plăcerii. Rațiunea are și ea un rol însemnat, de vreme ce părerile iraționale chinuie mintea.

Ulterior, ideile epicurienilor au fost eclipsate de școala de gândire a neo-platonicilor, care renegau lumea și spuneau că în lumea materială nu există valori. Am putea spune că filosofia neo-platonică a reprezentat un răspuns și mai radical din zorii Evului Mediu, când nebunia lumii întrecea în gravitate dezastrele vremurilor antice. S-ar putea ca accentul creștinilor pe viața de după moarte (și căutarea lucrurilor plăcute în lumea de apoi), precum și ideea că necazurile duc

10 Epicur către Meneceu, citat în A. I. Melden, *Ethical Theories*, Prentice Hall, New York, 1967, p. 145-146.

la maturitate spirituală, să fie echivalentul acestor etici ale retragerii din lume. Într-adevăr, prin Marea Trimitere biserica este însărcinată să cucerească lumea pentru Cristos, ceea ce presupune trăirea în mijlocul lumii, dar biserica era în sine o comunitate contraculturală, credincioşii locuind în cetate doar ca străini şi călători în aşteptarea venirii Împărăţiei, adevărata lor casă.

Stoicii

Mişcarea stoică a fost întemeiată de Zeno (cca. 336-264 î.C.), ale cărui învăţături şi-au găsit ulterior adepţi printre romani, inclusiv printre personalităţi marcante precum Seneca (4 î.C. – 65 d.C.), Epictet (cca. 50-130 d.C.) şi Marcus Aurelius (121-180 d.C.). Sistemul etic al stoicilor este chiar mai ascetic decât al epicurienilor. Dacă ideea de dorinţă îşi găsea încă locul clar în filosofia epicuriană, stoicii descurajau exprimarea oricărei dorinţe care nu putea fi controlată şi nu funcţiona potrivit naturii. Ideea de bază a eticii stoice era a nu voi ceva ce nu corespundea naturii. Indiferent ce s-ar întâmpla, spuneau stoicii, acceptă lucrul respectiv şi rânduieşte-ţi viaţa după el ca să supravieţuieşti, fără să aştepţi de la viaţă mai mult decât îţi poate da.

Principala presupoziţie de la baza eticii stoice este că unele lucruri pot fi controlate, iar altele nu. Învăţătura stoică punctează clar lucrurile pe care nu ne stă în putere să le controlăm. Stoicii se supuneau vieţii conforme naturii, adică vieţii conforme lucrurilor care ne stau în putere. Pentru ei era esenţial felul în care ne raliem la lucrurile care nu ne stau în putere. Semnul după care pot fi recunoscuţi oamenii virtuoşi este faptul că nu depind de alţii pentru bunăstarea lor. Scopul suprem era nimicirea dorinţei şi înfrânarea sentimentelor până când persoana îşi putea controla dorinţele în mod adecvat. Raţiunea avea un loc de cinste şi în etica stoică. Raţiunea slujea atât la stabilirea lucrurilor conforme naturii, cât şi la transformarea gândirii individului în conformitate cu natura.

Am spus că preocuparea de bază a eticii stoice era stabilirea lucrurilor conforme naturii. Pentru ca teoria lor etică să nu devină subiectivă şi pentru a putea discerne clar lucrurile conforme naturii,

stoicii sugerau câteva principii călăuzitoare. În primul rând, ei sugerau individului să descopere lucrurile care rămâneau invariabile și neschimbate de la om la om. Așadar, perspectiva lor asupra naturii pornea de la natura umană, pentru că, spuneau ei, este logic să căutăm lucruri specifice naturii umane. În al doilea rând, stoicii sugerau individului să-și analizeze acțiunile pentru a vedea care sunt conforme naturii. De pildă, dacă cineva vrea să concureze la Jocurile Olimpice, trebuie să exerseze din greu. Așa stau lucrurile. Astfel, analizându-și acțiunile, individul își putea face o idee despre ceea ce era conform naturii. În al treilea rând, stoicii sugerau individului ca atunci când vrea să facă fapte bune să se orienteze după lucrurile pe care le poate face pentru ceilalți oameni. Lucrurile care nu ne stau în putere sau pe care nu le putem face sunt neutre din punct de vedere moral.

Așadar, fericirea înseamnă a trăi potrivit naturii. Persoana virtuoasă își poate controla dorințele și nu-și dorește lucruri pe care lumea nu i le poate oferi. Pentru stoici, cea mai înaltă virtute era mulțumirea. Ei puneau accentul pe controlarea din interior a vieții și dorințelor. Etica lor era o reacție la realitatea unei lumi lipsite de control.

Pentru epicurieni și pentru stoici, moralitatea devine o problemă personală a individului. Date fiind vremurile grele în care au apărut, nu este de mirare că aceste etici au exclusiv caracter personal. Legătura clasică dintre etica personală și cea socială sau dintre indivizii virtuoși și societatea dreaptă era minimalizată. Fiindcă se resemnaseră mai degrabă să supraviețuiască lumii în care trăiau decât s-o transforme prin gândirea lor, epicurienii și stoicii nu întrevedeau nici o relație între etică și politică, spre deosebire de Platon și de Aristotel.

AUGUSTIN

Augustin (354-430 d.C.) este considerat principalul teoretician etic al perioadei de tranziție de la lumea antică la Evul Mediu. Augustin a formulat o etică explicit creștină pentru societatea care abia începea să înțeleagă creștinismul.

Nume de referinţă în istoria eticii

În anul 386, după ce ani de zile a căutat o filosofie de viaţă care să i se potrivească, Augustin s-a întors de la hedonism la creştinism. Totuşi, în primii ani după convertire a fost puternic influenţat de erezia numită maniheism, un sistem caracterizat de dualismul dintre bine şi rău. Perspectiva maniheilor despre lume era negativistă. În consecinţă, sistemul lor etic era rigid şi ascetic, iar trupul şi lumea erau considerate rele. În cele din urmă, Augustin a ieşit de sub influenţa maniheilor, deşi a continuat să manifeste dispreţ faţă de lume bazat pe convingerile sale puternice despre păcat şi pe doctrina vieţii veşnice. Părerea sa pesimistă despre lume era întreţinută atât de vremurile în care trăia, cât şi de experienţa personală a vinovăţiei şi inutilităţii de dinainte de a se fi convertit la creştinism.

Augustin a scris lucrări numeroase şi variate atât cu subiect filosofic, cât şi teologic. La maturitate, atenţia lui Augustin s-a concentrat mai mult asupra Scripturii şi lucrării pastorale şi mai puţin asupra termenilor filosofici tehnici, cu toate că lucrarea sa din biserică a fost mereu influenţată de formarea sa filosofică. De prin anul 390 şi până la sfârşitul vieţii, Augustin a slujit ca preot, iar apoi ca episcop în Africa de Nord. Cele mai cunoscute dintre lucrările sale sunt *Confesiunile* şi lucrarea de etică socială *Cetatea lui Dumnezeu*.

Odată cu dezvoltarea sistematică şi apariţia tradiţiilor etice creştine, a început să se pună accent nu atât pe „starea de bine", cât pe „facerea de bine". Asta nu înseamnă că eticienii nu se mai întrebau ce anume este o persoană bună, ca dovadă că se scria foarte mult despre virtuţile umane. Se presupunea, totuşi, că oamenii credincioşi beneficiau de bunăstare spirituală, deoarece se aflau în grija Dumnezeului Suveran. De aceea a început să se pună accent mai mult pe facerea de bine sau pe trăirea conform poruncilor lui Dumnezeu, după pilda lui Cristos. Chiar dacă sistemul etic al lui Augustin accentua conceptul de viaţă veşnică şi putea fi interpretat ca prelungire a eticii epicuriene şi stoice a retragerii din lume, conţinutul sistemului său etic făcea clară notă discordantă cu etica epicuriană şi stoică. Augustin definea acţiunea corectă şi virtutea raportat la relaţia cu semenii şi cu Dumnezeu, iar nu la retragerea dinaintea lumii.

În acest punct intervine prima întrebare etică, anume cum se dobândește virtutea. Platon și Aristotel credeau că la virtute se ajunge prin educație și instruire, însă eșecul orașelor-stat ale Greciei antice ilustrează fără doar și poate șubrezenia acestei idei. Stoicii și epicurienii credeau că la virtute se ajunge prin rațiune și contemplare. Augustin abordează foarte direct problema virtuții. Alert la efectul păcatului asupra omenirii și neîncrezător în capacitatea omului de a ajunge la virtute prin propriile puteri, Augustin susține necesitatea harului divin pentru obținerea virtuții. Augustin spune că harul lui Dumnezeu ne duce la virtute prin Evanghelie, prin sacramente și prin lucrarea Duhului Sfânt în sufletul credinciosului. Insistența lui Augustin asupra necesității harului divin demontează etica epicurienilor și stoicilor, care propuneau contemplarea ca soluție de a ajunge la fericire. Deși până la un punct ideile lui Augustin au interferat cu neo-platonismul contemporan, etica sa este specific creștină.

Augustin spune că întreaga făptură este bună deoarece a fost creată de un Dumnezeu bun. „De aceea", spune Augustin, „văzând că Făcătorul lor este cu desăvârșire bun, toate lucrurile care există sunt ele însele bune."[11] Răul ca entitate independentă nu există, ci înseamnă doar absența binelui. Ideea că toate ființele sunt bune provine cel mai probabil din două surse: (1) sursa clasică greacă, care spune că natura are un scop clar, și (2) sursa ebraică, potrivit căreia creația reflectă o acțiune bună a unui Dumnezeu bun. Astfel, răul este absența binelui. Voința rea din interiorul individului nu are nici o cauză, din moment ce răul nu este o realitate pozitivă, ci mai degrabă o diminuare a binelui și o pervertire a naturii. Augustin reține această idee ca reminiscență a „aderării" la maniheism de dinainte de a deveni creștin. Pe de altă parte, voința bună rămâne bună prin „lucrarea ajutătoare" a lui Dumnezeu. Virtuțile esențiale pentru stoici sunt la Augustin înrădăcinate în relația omului cu Dumnezeu. Mai mult, spune Augustin, având în vedere slăbiciunile naturii umane, orice încercare de a ajunge la virtute fără harul lui Dumnezeu este sortită eșecului.

11 Sf. Augustin, *The City of God* (*Cetatea lui Dumnezeu*), citat în Melden, *Ethical Theories*, p. 169.

Fericirea sau, potrivit lui Augustin, „starea bunecuvântată", constă în părtăşia comunităţii din Împărăţia lui Dumnezeu. Bunul suprem pentru om este viaţa veşnică, adică părtăşia desăvârşită cu Dumnezeu în veşnicie. Este clar că acest bun nu se poate obţine în viaţa de acum. Prin contrast, răul suprem este moartea veşnică. Realizarea binelui suprem pentru om depinde de dreapta vieţuire a omului prin puterea harului lui Dumnezeu. Neprihănirea, sau virtutea, este definită în relaţie cu binele suprem, adică în relaţie cu Dumnezeu. Neprihănire înseamnă ascultare de Dumnezeu, care este cea mai mare fericire. Orice altă alegere în afară de aceasta este păcat.

Pe lângă această etică personală, Augustin a abordat şi problema eticii sociale, prin care şi-a pus amprenta asupra întregii istorii a filosofiei politice. De exemplu, ideile realiste ale lui Augustin despre fiinţa umană i-au influenţat semnificativ pe Martin Luther, Jean Calvin, Thomas Hobbes şi John Locke; la rândul lor, aceştia i-au influenţat decisiv pe ctitorii societăţii americane, dar şi pe teologul recent Reinhold Niebuhr, apărător înfocat al realismului politic creştin. În etica sa socială, Augustin prezintă două comunităţi radical-diferite cu perspective diferite despre bine: cetatea lui Dumnezeu şi cetatea omului. Credincioşii locuiesc în cetatea lui Dumnezeu, iar oamenii lipsiţi de harul lui Dumnezeu locuiesc în cetatea omului. Părerea lui Augustin despre efectele păcatului asupra instituţiilor umane determină pesimismul său faţă de Stat, care nu face nimic pentru a asigura proclamarea Evangheliei. Din acest motiv, Augustin crede că Statul are un rol minimal, anume de a menţine ordinea şi de a nu lăsa oamenii să se ucidă între ei sau să facă alte rele. Dată fiind decăderea conducătorilor şi a cetăţenilor deopotrivă, Augustin nu credea în virtutea publică, o temă deosebit de importantă la Platon şi la Aristotel.

Augustin are o perspectivă individualistă asupra societăţii. Societatea, arată el, este formată din indivizi care îşi urmăresc fiecare propriul interes. Augustin crede că individualismul şi urmărirea propriului interes sunt efecte ale păcatului. El vede societatea prin prisma conflictelor care vin din faptul că fiecare individ îşi urmăreşte

interesul propriu. Acesta este modelul de societate conflictuală, cu un mediu social haotic și dominat de dorințe individuale. Păcatul a corupt Universul, iar Dumnezeu i-a mântuit pe unii de păcat în mod suveran și prin harul Său. Dumnezeu a îngăduit formele de guvernământ pentru a menține un nivel minim de pace și armonie. Augustin compara această pace cu „pacea (înțelegerea) dintre tâlhari". Totuși, capacitatea oamenilor din societate de a se guverna dovedește că societatea nu este caracterizată în întregime de conflict. Oamenii încă mai pot coopera, iar acesta este unul dintre aspectele chipului lui Dumnezeu în om. Locul guvernării într-un astfel de model conflictual de societate va fi indicat mai târziu de Hobbes, Locke și Rousseau prin noțiunea de contract social.

Perspectiva augustiniană negativistă asupra societății se extinde și asupra felului în care este înțeles rolul rațiunii de a discerne binele. Potrivit lui Augustin, gândirea omului despre ceea ce este bun pentru societate nu este obiectivă, ci înșelătoare și clădită pe interesul propriu. Augustin crede că rațiunea morală umană ascunde propriul interes și funcționează ca armă în conflictul social. Prin urmare, etica socială a lui Augustin nu vorbește despre progresul social, ci despre un echilibru al puterii și asigurarea unui minim de dreptate. Cu alte cuvinte trebuie să facem tot ce putem ca să menținem ordinea socială și să scăpăm cât mai mulți oameni din cetatea omului, știind că doar în viața veșnică vom găsi dreptatea absolută în problemele sociale.

În etica socială a lui Augustin, cetatea lui Dumnezeu coexistă cu cetatea omului. Pentru Augustin, biserica nu era un agent al schimbării sociale; din contră, Augustin se aștepta ca Statul să protejeze biserica și chiar să-i elimine pe eretici. Altfel spus, biserica se putea folosi în mod legitim de instituțiile Statului pentru a-și duce sarcina la îndeplinire.

TOMA D'AQUINO

Toma d'Aquino (1224-1274) s-a născut și a crescut în Italia, unde a și început școala la o mănăstire benedictină. După ce a urmat Uni-

versitatea din Napoli, d'Aquino s-a alăturat ordinului dominican, ordin al predicatorilor Bisericii Catolice. S-a dedicat studiului filosofiei şi teologiei la Universitatea din Paris, unde şi-a luat şi doctoratul. În următorii douăzeci de ani (1252-1273), d'Aquino a fost profesor activ. În primii doi ani a predat la Universitatea din Paris, după care alţi zece ani a ţinut prelegeri la diferite mănăstiri dominicane din Italia, iar apoi a revenit la Paris pentru încă patru ani de profesorat. Fiind chemat în Italia în 1272, s-a îmbolnăvit şi a murit în 1274.

Cele mai multe lucrări ale sale au apărut în timpul activităţii de profesor şi în special în ultima perioadă cât a predat la Paris. Majoritatea operei sale conţine scrieri teologice şi filosofice sub formă de dezbateri şi vizând o gamă largă de subiecte. Arhicunoscută este lucrarea sa în mai multe volume *Summa theologiae*. În general se crede că această lucrare exprimă filosofia tomistă şi că ideile despre etică reprezintă doar o parte din voluminoasa operă. Metoda dezbaterii tomiste este diferită de cea din *Republica* lui Platon, pentru că partenerul de dezbatere sau de polemică nu este niciodată explicit menţionat. Toma îşi organizează lucrarea răspunzând obiecţiilor aduse întrebării principale cu care începe fiecare secţiune.

În perioada de timp dintre Augustin şi Toma d'Aquino, lumea s-a schimbat radical. După haosul general al „Evului Întunecat" (prima fază a Evului Mediu), perioada medievală a cunoscut o oarecare stabilitate dată de schimbările pozitive ce începeau să apară în lume. În această perioadă s-a revigorat economia, iar mediul agrar a avut parte de îmbunătăţiri considerabile. Drept urmare, oamenii au început să se bucure de mai multă pace şi siguranţă. În vremurile de glorie ale Evului Mediu (secolele XI-XII), perspectiva oamenilor despre lume era mult mai optimistă decât în timpul lui Augustin. În noul context social animat de speranţe, Toma d'Aquino şi-a început memorabila operă de teologie şi filosofie socială.

Ideea esenţială de la baza scrierilor etice tomiste este nevoia de lege, îndeosebi o lege cu fundament teologic, după care să se conducă oamenii în noile lor preocupări. Toma d'Aquino susţinea principiul universalităţii Bisericii Catolice şi relevanţa mesajului ei pentru

societatea vremii sale ce semăna izbitor cu orașele-stat grecești din timpul lui Platon și Aristotel. De aceea, Toma credea că principala lui sarcină era să explice filosofia lui Aristotel prin prisma teologiei lui Augustin. S-a discutat mult în legătură cu diferența dintre Toma și Augustin. În mod clar, Toma s-a inspirat din stoici, ca și din teologii și filosofii evrei și musulmani a căror învățătură religioasă interacționase la un moment dat cu filosofia lui Aristotel.[12] Etica socială tomistă reflectă atât o diferență majoră, dar și o sinteză reală între gândirea lui Toma și a lui Augustin.

Unul dintre conceptele fundamentale ale eticii tomiste este noțiunea de bine public sub oblăduirea legii. Pentru Toma, etica presupunea mai mult decât simpla atitudine sau stare internă a individului, așa cum o defineau stoicii. El nu vede nici o discontinuitate între cetatea lui Dumnezeu și cetatea omului, precum Augustin. Potrivit lui Toma, bunăstarea spirituală (starea de bine) și facerea de bine au legătură directă cu legea și cu binele comun. Așadar, Toma marchează revenirea la relația strânsă dintre etică și politică specifică gândirii lui Platon și Aristotel. Acesta este un aspect esențial al încercării sale de a sintetiza filosofia aristoteliană și teologia augustiniană. Etica asigură baza conceptelor politice fundamentale, iar etica creștină este punctul de referință atât al legii morale, cât și al jurisprudenței aplicabile tuturor oamenilor, indiferent de convingerile lor religioase. Augustin și d'Aquino definesc diferit conceptul de lege. D'Aquino credea că scopul legii este să formeze oameni buni; Augustin spunea însă că legea este menită să pună frâu oamenilor atât de decăzuți moral. Pentru Toma, harul divin era doar unul dintre mijloacele de a

12 Ne referim în special la filosofii musulmani Avicenna și Averroës din Spania, și la teologul evreu Moses Maimonides, reprezentativ pentru acest tip de sinteză. Toma a încercat să stabilească un echilibru între rațiune și revelație în etică, deși unii îl acuză că a accentuat rolul rațiunii și al legii naturale în detrimentul revelației. Rezultatul polemicii islamice a fost cu totul diferit față de sinteza tomistă, pentru că accentul pus de filosofii musulmani pe revelație înlătura rațiunea și rolul ei privilegiat din etică. Islamiștii susțineau dependența rațiunii și imposibilitatea existenței valorilor morale obiective în afara revelației. Etica ebraică reprezentată de Maimonides susținea nevoia de echilibru între rațiune și revelație, la fel ca Toma.

ajunge la virtute. Pentru Augustin, harul este singurul mijloc. Toma accentuează ideea lui Aristotel că virtuţile por fi obţinute prin instruire şi educaţie.

Toma crede că binele se bazează pe conceptul de lege naturală (definit de el ca tendinţă naturală a unui lucru), căreia îi analizează atât scopul, cât şi funcţia. Aceste tendinţe sunt considerate naturale, aşadar au fost rânduite de Dumnezeu Creatorul. În acest punct, Toma preia categorii pe care le găsim la Aristotel şi le reconstruieşte pentru a le face conforme gândirii teologice creştine. Binele promovează tot ce este natural (adică tot ce a fost rânduit de Dumnezeu), iar răul împiedică ceea ce este natural. Cu alte cuvinte, binele propulsează oamenii spre *telos*, spre ţelul lor sau spre scopul rânduit de Dumnezeu pentru ei, anume fericirea.[13] Pentru Toma, fericirea înseamnă a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a iubi binele, iar răul este orice împiedică fericirea. Ideea lui Toma despre ceea ce este bine se înţelege mai clar în relaţie cu conceptul său de lege.

Toma prezintă patru tipuri de lege. Primul tip este *legea veşnică*. Ea se referă la felul în care crede Dumnezeu că ar trebui să meargă lucrurile în lume. Acest plan există în mintea lui Dumnezeu şi guvernează toate celelalte tipuri de lege. Celelalte tipuri de lege reflectă modurile diferite în care este revelată legea divină veşnică.

Al doilea tip de lege este *legea naturală*. Potrivit lui d'Aquino, legea naturală este cea mai bine dezvoltată şi cunoscută lege. Ea se bazează pe tendinţele naturale ale lucrurilor. Tendinţele noastre merg mână-n mână cu „înzestrarea" pusă de Dumnezeu în trupurile şi minţile noastre. Legea naturală cuprinde atât principii morale generale, vezi dreptatea, imparţialitatea, respectul pentru persoană, cât şi porunci morale specifice, vezi interzicerea contracepţiei şi tehnologiilor reproductive de către Biserica Catolică.

Toma spune că principiile legii naturale sunt precepte clare, din care raţiunea practică îşi ia propriile reguli morale. Legea naturală îşi

13 Prezentând fericirea ca *telos* al fiinţei umane, d'Aquino este clar influenţat de Aristotel. Toma adaptează noţiunea de fericire folosită de Aristotel la conceptul de bine suprem folosit de Augustin (binele suprem este a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a avea părtăşie cu El).

imprimă structura asupra oamenilor, determinând astfel înclinația lor spre acțiuni și scopuri adecvate. Totuși, oamenii au libertate de alegere, de aceea se pot abate de la legea naturală. Legea naturală se poate cunoaște cu ajutorul rațiunii și este la îndemâna fiecăruia, indiferent de relația lui cu Dumnezeu. Așadar, și credincioșii și necredincioșii pot fi trași la răspundere pe baza legii naturale.

Cărțile profetice și literatura de înțelepciune din Vechiul Testament susțin conceptul de lege naturală. În mod evident, Dumnezeu a instituit o orânduire naturală în cadrul creației (Ieremia 31:35-37; 33:19-22). În Proverbe 8:22-31, legea naturală este asociată cu înțelepciunea lui Dumnezeu, iar Proverbe 8:32-36 spune că această înțelepciune are implicații morale în viața invidului. Legea naturală este aplicată și unor cazuri specifice precum cel din Proverbe 6:6-11 (o lecție morală despre hărnicie învățată prin observarea furnicii) și cel din Proverbe 24:30-34 (aceeași lecție învățată prin observarea comportamentului uman). Se pare că la această bază morală a legii naturale se referă apostolul Pavel când spune că păgânii nu se pot dezvinovăți (Romani 1-2).[14]

Al treilea tip de lege este *legea umană*. Ea este legea făcută de om și include atât legea civilă, cât și legea penală. Potrivit lui Toma d'Aquino, legea umană este necesară pentru că multe lucruri din societate nu corespund naturii, iar legea naturală trebuie respectată. Din acest argument reiese clar că etica tomistă are un scop și o aplicație universale. Toma susține în mod clar că legea umană trebuie să vegheze la respectarea legii naturale. Argumentul său corespunde noțiunii catolice de biserică universală și reflectă totodată ideea supremației catolice asupra fiecărui domeniu al vieții, numită îndeobște creștinătate. Sistemul etic tomist nu lasă loc pluralismului și nici nu face distincție între lege și moralitate. Legea umană mai este numită și lege civilă sau lege pozitivă.

În sfârșit, al patrulea tip de lege este *legea divină* sau revelația specială. Ea este legea revelată în Scripturi și se mai numește lege canonică. Legea divină este mai presus de legea naturală și este necesară pentru că unele părți ale ei nu se reflectă în mod clar în na-

14 Pentru o analiză detaliată asupra legii naturale ca sistem moral, vezi capitolul 2.

tură, de pildă rolul intenţiilor şi al motivaţiilor. Revelaţia specială arată că moralitatea este posibilă numai în contextul relaţiei noastre cu Dumnezeu şi justifică principiile morale ca fiind porunci ale lui Dumnezeu.

Dată fiind relaţia strânsă dintre etică şi politică în gândirea lui Toma d'Aquino, nu este de mirare că acesta a influenţat hotărâtor etica socială. Toma înţelegea fiinţele umane ca fiinţe fundamental sociale. El susţine că, şi dacă omul n-ar fi căzut în păcat, tot ar fi fost nevoie de conducere şi de Stat. Spre deosebire de Augustin, Toma vede societatea prin prisma armoniei, nu a conflictului. Viziunea sa despre societate se aseamănă viziunii lui Platon despre cetatea care funcţionează armonios. La Toma, orânduirea socială este statică, fiecare om având locul său dictat de natură: deşi astfel mobilitatea socială este limitată, se caută menţinerea ordinii sociale. Societatea umană este înţeleasă ca organism în care părţile trăiesc în armonie. Acest model organic de societate răzbate din toate enciclicele papale referitoare la misiunea socială a bisericii.

Potrivit lui Toma d'Aquino, unul dintre adevărurile inerente din această lume este înclinaţia oamenilor de a trăi laolaltă în societate. Ca atare, spune Toma, implicarea oamenilor în relaţii sociale reflectă bunătatea creaţiei, şi nu, cum crezuse Augustin, un fel de „contract" încheiat în vederea supravieţuirii. Viaţa socială are la bază faptul că natura umană este după chipul lui Dumnezeu. Viaţa socială nu are la bază natura umană întinată de păcat, căreia societatea trebuie să-i impună reguli. Viaţa socială ca întreg este necesară ca mediu în care persoana să-şi arate adevăratul potenţial. Toma crede că instituţiile există pentru a încuraja dezvoltarea oamenilor buni (a ceea ce este bun în oameni), reluând astfel ideea clasică greacă de dezvoltare a virtuţii publice. La Augustin, însă, instituţiile existau pentru a înfrâna oamenii răi. Conflictul dintre Augustin şi d'Aquino pe marginea eticii sociale se resimte şi în zilele noastre. De exemplu, conflictul dintre etica celor doi vizând virtutea publică stă la baza polemicilor actuale despre „guvernul majoritar".

Pentru Toma, valorile morale sunt obiective şi îşi găsesc totodată

sursa finală transcendentală în legea veşnică a lui Dumnezeu. Mulţi istorici sugerează că accentul pus de Toma pe legea naturală şi capacitatea tuturor de a o înţelege, şi pe de altă parte neaccentuarea revelaţiei (excepţie făcând chestiunile legate de credinţă), au facilitat apariţia unor filosofi ca Thomas Hobbes, a cărui etică porneşte de la natură, dar nu are sursă transcendentală. În cele ce urmează ne vom ocupa de gândirea lui Thomas Hobbes.

THOMAS HOBBES

Hobbes este protagonistul sciziunii majore din istoria eticii: odată cu el, conceptele de natură, lege şi raţiune se rup de sursa lor transcendentală, adică de Dumnezeul Scripturii. Hobbes crede că legea are doar caracter funcţional, de aceea nu scrie nimic despre calităţile transcendentale sau esenţiale ale legii. Hobbes marchează începutul unei etici definite de optimism secular, susţinând că trebuie să analizăm natura umană dacă vrem să ştim cum putem fi fericiţi (cum putem ajunge la bunăstare sau stare de bine). În secolul următor lui Hobbes, teoria etică s-a definit prin raport cu filosofia sa, adică fie ca afimare prea puţin modificată a ideilor lui Hobbes, fie criticându-le în totalitate.[15] Hobbes este binecunoscut pentru sistemul său de etică personală (sau *egoism etic*) şi pentru etica sa socială potrivit căreia societatea civilă are la bază noţiunea de contract. Egoismul etic este teoria etică după care moralitatea depinde de propriul interes al individului. Viziunea lui Hobbes despre societate este în ton cu această teorie, anume că îndivizii din societate renunţă de bunăvoie la anumite libertăţi pentru ca în ultimă instanţă să-şi sporească propriul interes.

Hobbes a trăit mare parte din viaţă în Anglia (1588-1679), în afară de o scurtă perioadă când s-a refugiat în Franţa din calea Re-

15 Sunt două grupuri principale de eticieni care se definesc prin raport cu etica lui Hobbes: eticienii raţionalişti precum Cudworth, Clarke şi Price, şi eticienii empirişti precum Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume, Bentham şi Mill. Raţionaliştii mai sunt cunoscuţi ca "platonicii din Cambridge" sau "moraliştii englezi". Ei critică natura arbitrară şi variabilă a moralităţii la Hobbes. Empiriştii pun accent pe regularităţile observabile şi pe conexiunile din sufletul uman. Figura reprezentativă a şcolii etice empiriste este Butler.

voluţiei engleze. A fost fascinat de geometrie şi de psihologia mecanicistă, discipline care au avut un rol însemnat în definirea eticii sale. Contemporanii au privit cu gravitate ideile sale despre etică şi politică, făcând obiectul unei critici acide, din moment ce Hobbes punea sub semnul întrebării nu numai tradiţia religioasă în întregime, dar şi filosofia lui Aristotel. Cea mai cunoscută carte a sa este *Leviatanul*, o lucrare de dimensiuni reduse în care îşi sumarizează teoria etică şi politică.

Teoria sa etică este rezultatul destrămării concepţiei medievale despre lume, care susţinea că ordinea socială este statică. Conform perspectivei medievale, fiecare individ îşi are locul stabilit în natură potrivit planului divin. Nu exista mobilitate socială şi nici clasă de mijloc. Nimeni nu ştia ce fel de societate va urma după destrămarea lumii medievale, sau dacă în societatea respectivă va domni ordinea. Aşadar, etica lui Hobbes a apărut într-un context social incert ce încuraja viaţa individului în afara comunităţii şi nu garanta ordinea socială. Aceste aspecte au afectat atât etica personală, cât şi etica socială a lui Hobbes.

Etica personală a lui Hobbes se bazează în mod evident pe natura şi constituţia fiinţei umane, adică pe antropologie. Prin antropologia sa, Hobbes îşi propune să descompună fiinţa umană în părţile ei componente şi să examineze relaţiile dintre părţi. Ca atare, viziunea sa asupra fiinţei umane se bazează pe observaţia empirică. Viziunea sa despre om este atomistă: la fel ca în ştiinţă, omul este perceput ca o maşinărie minusculă, izolată, individuală. Elementele definitorii la om sunt mişcările, atât mişcările interne, cât şi cele externe. Mişcările externe derivă din cele interne. Mişcările interne produc două feluri de rezultate: aversiunea şi apetitul sau dorinţa. Astfel, definiţia dată de Hobbes noţiunii de bine reiese din cele două tipuri de rezultate. Binele este obiectul apetitului, iar răul este obiectul aversiunii. Hobbes nu este însă hedonist, de vreme ce susţine că plăcerea este sentimentul asociat binelui, iar nu binele în sine.

Definiţia binelui la Hobbes este egoistă. Binele este definit în relaţie cu individul şi cu propriul interes al individului. Aceasta nu

înseamnă că binele este relativ; noțiunea de bine este relațională, nu și relativă. Binele este relațional pentru că este definit în relație cu o dorință, ceea ce nu înseamnă că binele este variabil sau arbitrar. Această concluzie este motivată de faptul că, spune Hobbes, aversiunile și apetiturile sunt constante. De pildă, Hobbes presupune că toți oamenii doresc pacea. Potrivit lui Hobbes, aceasta este una dintre principalele legi ale naturii (naturale). El spune că bunurile universale sunt reale, din moment ce oamenii au în comun dorințe precum teama de moarte sau stăpânirea unor bunuri materiale. Prin urmare ar fi greșit să-i catalogăm sistemul etic ca fiind relativist, chiar dacă nu este deloc greu să ne facem o asemenea impresie. După ce face observații cu caracter universal în legătură cu natura umană, Hobbes derivă din ele o etică ce poate fi numită universală (cel puțin filosoful o vrea universală). Rolul rațiunii nu este de a discerne finalitatea unui lucru, fiindcă finalitatea devine evidentă cu ajutorul observării naturii umane; rațiunea are rolul de a ne ajuta să întrevedem cel mai bun mijloc prin care să ne împlinim dorințele.

Pentru Hobbes, fericirea derivă din noțiunea de dorință și de bine. Spre deosebire de definiția dată contemplării în filosofia clasică, la Hobbes fericirea nu reflectă starea unei minți mulțumite. Ființele umane urmăresc în continuu fericirea, dar nu reușesc s-o obțină. Fericirea este o preocupare sau un țel urmărit constant în cursul trecerii de la o dorință împlinită la una de împlinit. Hobbes o descrie astfel: „Fericirea este înaintarea perpetuă a dorinței de la un obiect la altul, obținerea unuia fiind calea spre următorul."[16] Omului i se pare că niciodată nu are destul. Hobbes crede că tânjirea după putere este o înclinație a tuturor oamenilor. Nu există bine suprem, ci doar goană după dorințe și nevoia de a aduna tot mai mult. Hobbes numea această stare „tânjire continuă și neobosită după putere, care va înceta doar după moarte."[17]

În mod logic, această perspectivă îl duce pe Hobbes la definiția eticii sociale, pentru că tânjirea după putere și nevoia individului de a-și împlini dorințele nu se poate manifesta decât în relație cu

16 Thomas Hobbes, *Leviatanul*, citat în Melden, *Ethical Theories*, p. 221.
17 Ibid.

ceilalţi oameni şi deseori chiar în detrimentul lor. Din cauza dorinţei tot mai acute de putere, oamenii conviețuiesc într-o stare de război, numită de Hobbes *stare naturală*, adică de război al tuturor împotriva tuturor. Criticii lui Hobbes ridică în acest punct următoarea întrebare esenţială: cum este posibil ca sistemul său de egoism etic, ce defineşte binele în relaţie cu interesul individului, să rezulte în conceptul de stare naturală pe care o detestă atât de mult? Numeroşi critici subliniază inconsistenţa cauză-efect în relaţia dintre noţiunea egoistă de bine şi conceptul de stare naturală derivat din ea.

La Hobbes, conceptul de stare naturală dă naştere noţiunii de *drept natural*. Dreptul natural este dreptul la autoconservare. Acesta este dreptul fundamental al oricărui om, dorinţa de a trăi fiind dorinţa primordială a omului. Noţiunea de libertate este în strânsă legătură cu cea de drept natural, deoarece libertatea înseamnă înlăturarea oricăror piedici care nu îngăduie individului să-şi folosească puterea pentru a supravieţui. Libertatea nu este însă sinonimă cu dreptul natural.

La Hobbes există de asemenea o puternică legătură între legile naturale şi dreptul natural. Hobbes defineşte legile naturii (naturale) prin opoziţie cu Toma d'Aquino. De fapt, însuşi termenul *legi naturale* este problematic. Hobbes susţine că legile naturii sunt descoperite prin raţiune, nu prin observaţie. Cu alte cuvinte, raţiunea ne ajută să înţelegem care este cel mai bun mod de a ne împlini dorinţele. Legile naturii sunt ordinele raţiunii (ceea ce ne dictează raţiunea) privind autoconservarea individului, adică ele stabilesc mijloacele care asigură cel mai bine autoconservarea individului. Existenţa legilor naturii este necesară, crede Hobbes, pentru că starea naturală nu prezintă garanţii de siguranţă. Este necesar să dorim pacea pentru ca toate celelalte dorinţe să poată fi împlinite.

Prin urmare, prima lege a naturii este să căutăm pacea după cum ne dictează raţiunea. Aceasta este o lege a naturii deoarece este „o regulă generală a raţiunii". Totuşi, când este imposibil să ajungem la pace, suntem liberi să căutăm şi să folosim avantajele războiului. Hobbes numeşte această lege esenţa dreptului natural sau dreptul la autoconservare.

A doua lege a naturii este că trebuie să renunțăm la dreptul nostru de a avea toate lucrurile, dacă și ceilalți sunt gata să renunțe, și că trebuie să ne mulțumim cu libertatea pe care ne-o lăsăm unul altuia. Interesant este că Hobbes își exemplifică afirmația prin Regula de Aur a Bibliei [vezi Matei 7:12].

A treia lege a naturii este că trebuie să ne respectăm jurămintele și promisiunile. Această lege îl ajută pe Hobbes să definească dreptatea și nedreptatea. Cele două noțiuni se referă la respectarea și încălcarea jurămintelor. Dreptatea presupune a acționa potrivit legămintelor sau jurămintelor pe care le-am făcut. Poziția lui Hobbes reflectă noțiunea libertariană de dreptate, specifică, de pildă, lui Robert Nozick.[18] Hobbes recunoaște însă că de una singură rațiunea nu ne poate obliga să ne respectăm jurămintele, mai ales dacă încălcarea jurământului ar asigura propriul interes al cuiva. De aceea, jurămintele sunt consfințite de suveran, iar dreptatea sau nedreptatea nu pot exista decât în comunități, în care oamenii au intrat de bunăvoie cu scopul de a se autoconserva și astfel a-și împlini toate celelalte dorințe.

Restul legilor naturii au ca menire asigurarea autoconservării individului. Aceste legi vizează dreptatea, recunoștința, modestia, imparțialitatea și mila ca principale virtuți. Hobbes numea legile naturii „imuabile și veșnice" și le considera obligatorii. După părerea sa, ele sunt necesare pentru a opri societatea de la prăbușirea care ar fi inevitabilă dacă omenirea ar rămâne la starea naturală. Faptul că legile au la bază dorințele și înclinațiile omului le face ușor de respectat.

Așadar, Thomas Hobbes este un etician social realist în descendența perspectivei lui Augustin despre societate. Pentru Hobbes, societatea presupune o asociere voluntară, iar nu o orânduire divină care stabilește fiecăruia locul său fix. Societatea este un mediu în care indivizii liberi și egali se ciocnesc în continuu încercând să-și sporească fiecare propriul interes. Scopul guvernării sau al conducerii este să asigure minimum de ordine și un mediu în care individul să-și poată urmări propriul interes. Hobbes a articulat pentru întâia

18 Pentru o definiție clasică a acestei filosofii, vezi Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

oară ideea de guvernare sau conducere bazată pe consimțământ, dar spune că este nevoie de un conducător absolut, numit de el Leviatan, care să dețină conducerea și astfel să protejeze oamenii de oameni. Potrivit lui Hobbes, urmărirea propriului interes îi face pe oameni să-și încalce jurămintele, de aceea este nevoie de un suveran care să-i oblige la respectarea legilor naturii. Filosofia politică a societăților occidentale liberal-democrate au împrumutat perspectiva lui Hobbes asupra naturii umane, dar nu și soluția propusă de el. Soluția lui Hobbes nu era necesară din moment ce Occidentul îmbrățișează etica iudeo-creștină, care beneficiază de legi interne specifice de limitare a interesului propriu.

DAVID HUME

David Hume este principalul reprezentant al așa-numitei *teorii a sentimentelor morale*. Sentimentele morale ale individului fac o acțiune să fie bună sau rea. Sentimentul moral este contrar ideii creștine de conștiință, care recunoaște binele și răul. Conștiința funcționa asemenea unui termometru ce măsura sau evalua binele și răul; prin opoziție, în sistemul lui Hume sentimentul moral al individului este termostatul care determină sau stabilește binele și răul. Virtutea sau bunătatea este „orice acțiune sau calitate mintală care dă subiectului un sentiment plăcut pozitiv, pe când viciul este contrariul."[19]

Hume s-a născut și a crescut în Scoția (1711-1776) și nu a ajuns niciodată profesor de filosofie, nefiind acceptat la catedra Universităților din Glasgow și Edinburgh. Hume și-a dedicat mare parte din viață unor slujbe diplomatice. Ca istoric și totodată filosof, pe lângă numeroasele sale tratate filosofice a scris și o istorie a Marii Britanii. Adunându-și lucrările filosofice a încercat să realizeze un sistem filosofic complet cu titlul *Tratat asupra naturii umane*, a cărui receptare prea puțin entuziastă l-a motivat să scrie și mai mult și să se facă acceptat. A scris despre metafizică, epistemologie, antropologie, filosofia religiei, filosofie politică și etică. A fost o prezență deosebit

19 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (*Tratat asupra naturii umane*), Oxford University Press, New York, 1978, p. 456.

de apreciată în cercurile literare contemporane, cu toate că lucrările sale filosofice au fost îndelung criticate.

Etica lui Hume își are originile în concepția sa despre lume definită ca empirism. Empirismul spune că singurele adevăruri valabile sunt cele pe care le discernem prin simțuri. Aceasta înseamnă că acțiunile morale și sentimentele morale nu există ca obiecte perceptibile. Legile morale nu pot fi descoperite prin rațiune. De fapt, rațiunea nu are nici un fel de putere de a stabili moralitatea unei acțiuni. Hume compară virtuțile și viciile cu sunetele, culorile, căldura și frigul. Toate acestea nu sunt calități ale unor obiecte, ci percepții ale minții. Aceste percepții morale sunt suficiente pentru a legifera comportamentul moral. Hume afirmă: „Nimic nu este mai real și nu ne preocupă mai mult decât propriile sentimente de plăcere și incomoditate; dacă acestea ne pot arăta ce este virtutea și ce este viciul, nu mai avem nevoie de nimic altceva care să ne reglementeze comportamentul."[20]

Valorile morale au a face cu sentimentele, nu cu rațiunea. Rațiunea nu poate decât să precizeze mijloacele prin care ne putem îndeplini scopurile. Rațiunea și pasiunea sau sentimentele nu vor fi niciodată pe poziție de egalitate. Rațiunea slujește sentimentele, iar sentimentele nu se supun rațiunii. Rațiunea nu poate nici să genereze acțiunea necesară realizării binelui.

La Hume, conținutul sentimentului moral este o noțiune problematică. Sentimentul identifică virtutea, numită de Hume „merit personal", prin caracterul lui util sau agreabil pentru individ sau pentru ceilalți. Cele două calități trezesc sentimentul nostru plăcut de aprobare (pozitiv). Această afirmație pare să reducă moralitatea la o problemă de gust. Hume susține existența distincțiilor morale legitime constituite prin aprobare și utilitate. Totuși, felul în care definește el virtutea ridică problema relației dintre utilitate și agreabilitate. Majoritatea criticilor lui Hume spun că sistemul său etic are carențe din cauza lipsei de sinteză între conceptul de utilitate și cel de agreabilitate. O altă carență este că Hume a fost nevoit să împrumu-

20 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978, p. 456.

te noțiunea de utilitate pentru a găsi o soluție de menținere a ordinii sociale. Aceasta implică automat folosirea rațiunii pentru stabilirea moralității (și știm că Hume respingea un astfel de rol al rațiunii). La Hume, moralitatea nu reprezintă o acțiune, ci un sentiment. Mai târziu, John Stuart Mill și Jeremy Bentham au dezvoltat conceptul de utilitate folosit de Hume și l-au înlăturat pe cel de agreabilitate din teoriile lor utilitariste.

Teoria etică a lui Hume se prezintă în felul următor: natura noastră umană a fost proiectată să simtă aprobare față de anumite acțiuni; trăsătura „X" este obiectul aprobării deoarece este utilă și agreabilă; așadar, trăsătura „X" trebuie încurajată. Potrivit lui Hume, sentimentele noastre morale funcționează ca îndemnuri, sfătuindune să acționăm și, în același timp, judecând o anumită acțiune. Ideea centrală a proiectului lui Hume este reducerea rațiunii la chestiuni de opțiune sau de sentiment (sau chiar de gust). Teoria sa trebuie reținută pentru că are o rezonanță puternică în societatea actuală. Astăzi moralitatea este din ce în ce mai subiectivă, pierzându-și din caracterul ei normativ pe măsură ce oamenii insistă că judecățile de valoare despre bine și rău sunt doar sentimente sau opțiuni subiective individuale (dovadă și principiul actual „Fă ce simți că e bine!").

IMMANUEL KANT

Cunoscut ca unul dintre cei mai mari gânditori în domeniul filosofiei și eticii, Kant a trăit între 1724-1804, când Iluminismul a ajuns la apogeu. S-a născut în Prusia și a fost educat la Universitatea din Königsberg, unde a și rămas întreaga viață ca profesor. Kant a dat lucrări foarte multe și diverse, de pildă despre metafizică, logică, epistemologie, filosofia religiei și etică, bucurându-se până la moarte de o apreciere considerabilă în toată Europa. În afară de cariera de profesor și scriitor, viața sa nu a vut nimic spectaculos. Nu s-a căsătorit niciodată și s-a dedicat responsabilităților de la catedră și preocupărilor filosofice.

Kant a construit o etică a principiilor, dar nu bazată pe un sistem religios, ci doar pe rațiune. El reprezintă inima Iluminismului

tocmai pentru că a încercat să realizeze un sistem etic bine închegat și fundamentat numai pe rațiune. Sistemul său nu se raportează la revelația divină, fie ea specială sau naturală. Etica sa nu se raportează însă nici la o anumită viziune asupra naturii umane, fiindcă termenul de natură poate avea diferite conotații. Accentuând faptul că un sistem moral valid trebuie să se rupă de observația empirică sau de experiență, etica lui Kant este, în parte, o replică dată contemporanului său Hume.

Sistemul moral kantian pornește de la trei presupoziții esențiale. În primul rând, un sistem moral valid trebuie să poată convinge oamenii fără a avea caracter determinist. Altfel spus, rațiunea trebuie să poată motiva acțiunea, dar în același timp să lase oamenilor libertatea de a-și îndeplini obligațiile sau responsabilitățile. Spre deosebire de Hume, la Kant rațiunea este cea care domină sentimentele, nu invers.

În al doilea rând, o responsabilitate validă în împrejurarea „X" va fi validă pentru orice ființă rațională. Acesta este principiul imparțialității sau al obiectivității și influențează decisiv conceptul kantian fundamental denumit *imperativ categoric*. Kant admite că între oameni există diferențe mari, dar susține că obligațiile sau responsabilitățile morale nu variază de la o împrejurare la alta. Aici Kant pare să anticipeze critic poziția utilitariștilor Bentham și Mill, potrivit cărora moralitatea depinde de consecințele unei acțiuni, iar aceasta depinde de diferitele împrejurări sau situații.

În al treilea rând, oamenii nu-și pot schimba obligațiile sau responsabilitățile prin simplul fapt că își schimbă dorințele. Imperativele morale bazate pe dorințe sunt, spune Kant, imperative ipotetice. Adevăratul imperativ moral este imperativul categoric, care nu se bazează pe dorință.

Sistemul moral kantian se axează asupra conceptului de voință bună. Voința bună este, potrivit lui Kant, primul aspect de la care pornește orice discuție despre natura moralității. Voința bună este principala condiție pentru a fi socotiți demni de fericire. Prin noțiunea de voință bună, Kant se distanțează de filosofii clasici greci,

care credeau că virtutea are rolul de a aduce individului bunăstarea. Pentru Kant, fericirea se dobândeşte numai dacă individul este demn din punct de vedere moral de-a o avea, adică dacă merită s-o aibă. Voinţa bună are capacitatea de a acţiona din motive superioare dorinţei noastre de a ne merge bine. Voinţa bună presupune faptul că responsabilitatea sau datoria individului este inerent bună independent de consecinţele pe care le are. Voinţa bună este bună deoarece acţionează independent de consecinţe. Kant dă două exemple arătând că cineva poate avea o voinţă rea care duce la rezultate pozitive, iar altcineva poate avea o voinţă bună care duce la rezultate negative. Kant crede că, din moment ce individul nu poate controla toate consecinţele, meritul moral nu poate depinde de lucruri imposibil de controlat de către individul care ia decizia morală. Voinţa bună este voinţa care acţionează în favoarea responsabilităţii. Aşadar, ideea de responsabilitate sau datorie se defineşte în concordanţă cu cele trei presupoziţii de mai sus. Datoria individului poate fi contrară înclinaţiilor acestuia, dar nu trebuie neaparat să fie contrară. Kant spune că a fi moral înseamnă mai mult decât a acţiona conform propriilor înclinaţii.

Acţiunile sunt determinate fie de dorinţă, fie de înclinaţie, sau de ceea ce Kant numeşte *maximă*. O maximă este un plan de acţiune prin care individul aflat în împrejurarea „X" face acţiunea „A" pentru a obţine rezultatul „R". Nu rezultatul acţiunii este însă cel ce conferă demnitate acţiunii, pentru că individul nu poate controla toate rezultatele acţiunilor sale. Se ridică astfel întrebarea „În ce fel face maxima ca voinţa să fie bună?"

Voinţa bună este singurul bun necondiţionat. Voinţa bună acţionează din responsabilitate sau ţinând cont de datorie. Valoarea unei acţiuni făcute din datorie nu se măsoară după consecinţele ei. Aceasta înseamnă că valoarea se măsoară după maxima ei. Dar cum se distinge o maximă bună de una rea? Maxima bună are capacitatea de a motiva orice fiinţă raţională în împrejurările date. Prin urmare trebuie ca maxima să aibă la bază ceva care este „la fel pentru toţi". Acest ceva este forma legii sau caracterul univeral al legii (legea este

aceeași pentru toți). Cu alte cuvinte, toți oamenii pot acționa pe baza maximei: nici unuia dintre ei nu trebuie să-i fie imposibil să acționeze pe baza maximei. În concluzie, ceea ce Kant numește imperativ categoric nu se bazează pe împrejurări.

În legătură cu conceptul de voință bună, Kant discută și ideea contradicției voinței. Contradicția voinței presupune faptul că ar trebui ca atunci când toți fac o acțiune, cuiva să-i fie imposibil să facă respectiva acțiune. Pentru a verifica testul universalizării, Kant pune următoarea întrebare: „Putem trece peste faptul că toți sunt gata să facă acțiunea respectivă?" Imperativul categoric se rezumă printr-o întrebare oarecum diferită: Putem sta liniștiți când în general oamenii *nu* sunt gata să facă acțiunile despre care Kant spune că ar trebui să fie maxime universale? De pildă, dacă toată lumea încalcă datoria de a spune adevărul, ne-ar deranja să trăim într-o societate bazată pe încălcarea adevărului?

Cu alte cuvinte, Kant întreabă: „Putem spune că acțiunea noastră este un echivalent al legii naturii?" Dacă da, atunci suntem constrânși să facem o anumită acțiune pentru că astfel respectăm o lege ce poate fi universalizată și, în consecință, dăm dovadă de simțul datoriei. Datoria și înclinația nu sunt neaparat opuse, însă acțiunea morală vine din simțul datoriei, iar nu din simplul fapt că vrem să facem acțiunea respectivă. Maximele morale sau planurile de acțiune trebuie să fie categorice, adică să aibă caracter obligatoriu și să fie independente de dorința individului. Kant formulează imperativul categoric în patru feluri:

1. Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală.
2. Acționează ca și cum ai vrea ca maxima acțiunii tale să devină o lege universală.
3. Acționează în așa fel încât umanitatea să fie pentru tine (fie că este vorba despre tine, fie despre o altă persoană) întotdeauna un scop, și niciodată doar un mijloc. Din această formulare derivă principiul kantian fundamental de respect pentru persoana umană.

4. Nu acționa după nici o maximă care contravine statutului de lege universală, ci, deci,... acționează numai în așa fel încât voința prin maximele ei să poată crea o lege universală. Această formulă reprezintă principiul kantian al autonomiei. Deoarece ne luăm principiile din propria noastră natură rațională, suntem ființe autonome și capabile de autodeterminare; în consecință, prin acțiunile noastre suntem capabili să „legiferăm" moralitatea. Așadar, individul poate avea obligații morale fără ca din cauza lor să-și piardă libertatea și posibilitatea alegerii morale.

În sumar reținem că voința nu devine bună doar pentru că individul face ceea ce vrea. Voința bună are o altă bază decât pasiunile sau sentimentele. Această bază este simțământul respectului față de lege. Însă, fiindcă oamenii nu sunt ființe pur raționale, ei *trebuie* să acționeze sub constrângerea imperativului categoric. Scopul moral al rațiunii este de a ne „ilumina" înspre sau de a ne dezvălui ce „trebuie" să facem, independent de sentimentele noastre. Pentru Kant, binele suprem este fericirea și faptul de a fi demni de fericire. Fericirea și demnitatea pot fi atinse numai prin împlinirea datoriei.

CONCLUZIE

Studiul nostru ar fi putut include mulți alți gânditori în afară de cei deja prezentați. Pe unii îi vom aminti în capitolul următor, intitulat „Sisteme etice și tipuri de gândire morală". Vom face referire, de exemplu, la sistemul etic cunoscut sub numele de utilitarism. În acest context vom discuta despre Jeremy Bentham și John Stuart Mill, cei doi reprezentanți principali ai utilitarismului. Teoreticienii etici analizați în prezentul capitol au contribuit în mod deosebit la dezvoltarea teoriei etice, lăsând în urmă o adevărată moștenire prin opera lor. De fapt, cultura noastră actuală este în sine dovada că teoriile lor etice au supraviețuit în ciuda criticilor întâmpinate. Parcurgând acest capitol și capitolul ce urmează, cititorul va învăța în final să identifice și să critice diferitele tipuri de gândire morală folosite în dezbaterile actuale pe marginea unor probleme presante.

DE LECTURAT

Denise, Theodore C., Sheldon P. Peterfreund și Nicholas P. White, *Great Traditions in Ethics*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1996.

Jonsen, Albert R. și Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1988.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Collier Books, New York, 1966.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4

SISTEME ETICE ŞI TIPURI DE GÂNDIRE MORALĂ

Confruntaţi cu o serie de probleme cruciale care necesită decizii etice, oamenii din cultura contemporană se folosesc de o varietate de tipuri de gândire morală. Gândirea morală se manifestă în toată complexitatea ei când este vorba despre diferite situaţii sociale. În cele din urmă, tocmai faptul că oamenii recurg la tipuri diferite de gândire morală este motivul pentru care multe dintre aceste probleme rămân nesoluţionate.

Să luăm, de pildă, problema eutanasiei. Imaginaţi-vă că în comunitatea dvs. are loc o dezbatere despre moralitatea suicidului asistat medical. Participanţii la discuţii sunt: (1) un domn în vârstă de optzeci de ani, suferind de cancer în stadiu terminal, care ştie că mai are cam şase luni de viaţă; (2) reprezentatul local al Hemlock Society, organizaţie care sprijină dreptul la sinuciderea asistată medical; (3) un oncolog, adică un medic specialist în boli canceroase; (4) un preot catolic care se opune radical eutanasiei; (5) un filosof ateu, profesor la universitatea locală; (6) un avocat şi (7) un pastor protestant. Prezentându-şi propria poziţie faţă de eutanasie, fiecare dintre ei va propune un tip de gândire morală diferit. Fiecare participant îşi începe argumentaţia cu o scurtă declaraţie pentru a-şi defini şi apăra punctul de vedere.

Participantul nr. 1: Domnul de optzeci de ani, diagnosticat cu cancer în stadiu terminal (egoist etic)

Cred că toate aceste discuții despre eutanasie nu-și au rostul. Pentru mine totul se reduce la faptul că eu sunt pacientul și doar părerea mea ar trebui să conteze. Ar trebui să vă gândiți numai la interesul meu, nu să vă întrebați dacă eutanasia încalcă sau nu jurământul lui Hipocrat sau cea de-a cincea poruncă („Să nu ucizi") sau să vă puneți problema consecințelor pe care le-ar avea legalizarea eutanasiei în societate. Eu sunt pacientul și cel direct afectat, de aceea decizia trebuie să-mi aparțină. Eutanasia este cea mai bună opțiune dacă este în interesul meu."

Participantul nr. 2: Reprezentantul local al Hemlock Society (deontolog)

Sunt perfect de acord cu primul participant, însă din alte motive. Și eu susțin legalizarea eutanasiei, sau a suicidului asistat medical, dar din perspectivă diferită. Unul dintre principiile sau drepturile fundamentale apărate de secole în societatea occidentală este dreptul la autonomie individuală sau la autodeterminare, adică dreptul omului de a alege singur în problemele privitoare la propria viață, fără amestecul Statului. Problemele legate de viața și moartea omului sunt cu adevărat personale, așadar atâta timp cât el este singurul vizat, omul ar trebui să poată alege ceea ce vrea fără să se mai amestece și autoritățile. Acesta este un drept fundamental, bazat pe principiul respectului pentru persoană și al integrității fizice individuale. Invoc acest principiu moral fundamental pentru a-mi motiva sprijinul față de eutanasie.

Participantul nr. 3: Medicul specialist oncolog (utilitarist)

Sunt și eu de acord cu eutanasia în multe situații, dar din alte motive decât cele invocate până acum. Eu cred că nu principiile sunt cele care stabilesc ce e bine și ce e rău, ci mai degrabă consecințele acțiunii în discuție. Dacă printr-

o anumită acţiune sau decizie se obţin cele mai bune consecinţe, atunci cred că acea acţiune ar trebui permisă. Cu alte cuvinte, o acţiune este cu adevărat morală dacă produce mai mult bine decât rău. Aşadar, în ce priveşte eutanasia cred că primii doi colocutori au pus problema incorect. Este important de stabilit dacă legalizarea eutanasiei produce sau nu cel mai mare bine pentru cei mai mulţi oameni. Cred că aprobarea suicidului asistat medical ar fi cel mai mare bine pentru oamenii implicaţi. Eutanasia ar curma suferinţa inutilă a pacientului, i-ar linişti familia şi ar scuti-o de nenumărate cheltuieli, şi toţi cei implicaţi ar fi mulţumiţi. Ar putea apărea însă şi situaţii în care eutanasia să aibă mai mult rezultate negative decât pozitive. În astfel de cazuri ea n-ar trebui permisă. Trebuie să avem mare atenţie să nu stabilim ad-hoc reguli care nu iau în calcul consecinţele.

Participantul nr. 4: Preotul catolic (deontolog)

Mă opun legalizării eutanasiei bazându-mă pe un principiu esenţial al civilizaţiei noastre. Chiar şi pentru oamenii nereligioşi, principul „Să nu ucizi" rămâne o valoare morală fundamentală. În ce mă priveşte ştiu şi cred că acest principiu are origine divină, dar nu trebuie neaparat să crezi în Dumnezeu ca să înţelegi importanţa acestei legi morale. Convingerea mea este că eutanasierea înseamnă uciderea unui om nevinovat şi că nu trebuie permisă de societate, indiferent ce doreşte persoana în cauză. Porunca „Să nu ucizi" are la bază principiul şi mai important al demnităţii personale. Repet, cred că oamenii trebuie respectaţi deoarece au fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu, dar nu trebuie neaparat să crezi în Dumnezeu ca să înţelegi importanţa acestui principiu moral fundamental. Toţi oamenii au tendinţa înnăscută de autoconservare şi din acest motiv este imoral să iei viaţa cuiva. La fel ca oponentul meu de la Hemlock Society am un adânc respect faţă de prin-

cipii, însă înțeleg diferit felul în care se aplică ele. În ce mă privește, principiul respectului pentru persoană nu presupune că trebuie să îngăduim omului să facă tot ce vrea. Respect pentru persoană înseamnă a nu lua viața omului, deoarece viața este sfântă și nu de noi depinde când se sfârșește ea.

Participantul nr. 5: Profesorul, filosof ateu (emotivist)

N-aș vrea să jignesc pe nimeni, dar cred că toți antevorbitorii mei au păreri imposibile. Fiecare dintre ei a încercat să stabilească dacă eutanasia este bună sau rea. Nu cred că ne putem pronunța asupra acestor lucruri. Fiecare a folosit termenii de bine și rău pentru a-și masca, de fapt, propriile preferințe. Cu alte cuvinte, ori de câte ori afirmăm că o acțiune sau poziție este bună sau rea, nu facem decât să ne manifestăm aprobarea sau dezaprobarea față de acțiunea respectivă. Este clar că domnul în vârstă și celălalt vorbitor reprezentant al Hemlock Society aprobă eutanasia, și la fel de clar este că preotul catolic o dezaprobă. Ar trebui să fim sinceri și să recunoaștem că discutăm de fapt despre propriile preferințe și că apelăm la principii morale numai pentru a fi cât mai convingători.

Participantul nr. 6: Avocatul (relativist)

Eu n-aș merge chiar atât de departe ca profesorul, dar tind să cred că are dreptate. Nu pot spune că în realitate nu există bine și rău, dar cred că nu există un standard universal și absolut pentru bine și rău. Ceea ce este moral depinde de situație și de sensul pe care îl atribuie cultura noțiunilor de bine și de rău la un moment dat. Dacă, în cazul eutanasiei, cultura a ajuns la concluzia că ea trebuie aprobată, nu văd de ce n-am aproba-o. Tot astfel, dacă pentru cultura noastră eutanasia este o practică reprobabilă, nu văd nici un motiv să aprobăm această practică. Știu că în Olanda, de exemplu, majorita-

tea populaţiei crede că eutanasia este un lucru bun şi trebuie practicată. S-ar putea spune că poziţia culturii respective faţă de eutanasie este corectă. Totuşi, în statul Utah, populat în mare parte de mormoni, sau în statele din sud în care sunt numeroşi creştini conservatori, cultura se opune fără doar şi poate eutanasiei, poziţie care de asemenea trebuie respectată.

Participantul nr. 7: Pastorul protestant (teoretician al virtuţii)

Eu aş aborda problema eutanasiei dintr-un unghi diferit. Cred că moralitatea implică mai mult decât a lua o anumită decizie când ajungem într-o dilemă morală. Viaţa morală înseamnă mai mult decât a face ce este bine şi a lua decizia corectă. Când avem de-a face cu chestiuni etice nu putem neglija rolul caracterului sau virtuţii omului. După părerea mea încă n-au fost atinse întrebările cu adevărat importante. De pildă, ce ne spune dorinţa omului de a fi eutanasiat despre caracterul acelui om? Ce ne spune despre societate faptul că ea aprobă sau dezaprobă eutanasia? Oare, potrivit susţinătorilor eutanasiei, suntem lipsiţi de inimă dacă dezaprobăm eutanasia în cazul bolnavilor în stadiu terminal? Sau, potrivit criticilor eutanasiei, oare ne-am pierdut respectul pentru viaţă şi sentimentul grijii pentru muribunzi dacă aprobăm eutanasia? Aceste întrebări esenţiale nu pot fi trecute cu vederea când analizăm moralitatea eutanasiei.

Fiecare participant la discuţie şi-a justificat poziţia folosind câte un tip diferit de gândire morală din sisteme etice specifice (am menţionat în paranteze tipul de gândire a fiecăruia). Aceste tipuri de gândire reprezintă principalele puncte de vedere adoptate de oameni când dezbat problemele morale din societatea actuală. Când urmăriţi astfel de dezbateri etice în mass-media, fiţi atenţi la diferitele moduri în care pun problema participanţii la discuţii. Dacă sunteţi atenţi veţi sesiza folosirea repetată a celor mai multe dintre sistemele

morale prezentate în acest capitol. În cele ce urmează vom analiza pe rând sistemele etice folosite de cei şapte participanţi, subliniind elementele pozitive, dar şi pe cele negative ale fiecăruia.[1]

EGOISMUL ETIC

Teoria egoismului etic spune că moralitatea unei acţiuni depinde de propriul interes al individului. Acţiunile care propagă interesul individului sunt morale, iar cele care nu vizează acest interes sunt imorale. Se face deseori greşeala de a confunda un adept al egoismului etic cu un individ egoist. Egoistul etic este cel ce invocă propriul interes când ia decizii morale, ceea ce nu înseamnă neaparat că respectivul este narcisist.

În afară de participantul nr. 1, care susţine că decizia etică în cazul eutanasiei trebuie să aibă în vedere exclusiv interesul individului, sunt multe alte exemple contemporane care ilustrează practica egoismului etic. De pildă, se întâmplă deseori ca medicii să ia anumite decizii pentru a evita să le fie intentate procese bazate pe acuzaţii de malpraxis. În multe cazuri încercarea de a evita astfel de procese este justificată. Am dat însă acest exemplu numai pentru a ilustra folosirea egoismului etic în luarea deciziilor morale. Pentru medicul care practică egoismul etic, cea mai bună decizie este cea care-l scuteşte de procese, adică decizia care slujeşte propriului interes al medicului.

Un alt exemplu de egoism etic este ilustrat de expresia „a da şfara-n ţară". În acest tip de egoism etic apare un şef care îi cere angajatului său să facă ceva privit de angajat ca imoral (să falsifice documente, să dea mită, să înşele clienţii etc.). Angajatul poate refuza să asculte ordinul şefului, dând „şfara" în toată clădirea şi dezvăluindu-le colegilor cerinţele imorale sau ilegale ale şefului. De cele mai multe ori însă, cei ce dau şfara-n ţară sunt concediaţi şi astfel puşi în imposi-

1 Cititorii vor observa că sistemele deontologice sau cele bazate pe principii nu sunt prezentate în capitolul de faţă. Aceasta pentru că există trei tipuri principale de sisteme deontologice: imperativul categoric kantian, discutat în capitolul 3, legea naturală şi teoria poruncii divine, ambele discutate în capitolul 2. Capitolul de faţă cuprinde principalele sisteme non-deontologice. I-am inclus pe cei doi reprezentanţi ai eticii deontologice în discuţia ipotetică despre eutanasie numai pentru a întregi discuţia, căci poziţiile lor nu vor fi analizate.

bilitatea de a-şi purta de grijă lor şi familiei lor. Pe scurt, dezvăluirea practicilor imorale are deseori consecinţe devastatoare pentru angajat. Când pun în cumpănă consecinţele unei atari dezvăluiri, mulţi angajaţi se transformă în egoişti etici şi decid că interesul lor este deasupra tuturor celorlalte lucruri.

În Biblie, egoismul etic apare ca modalitate de a motiva oamenii să asculte de Dumnezeu. De pildă, prin binecuvântările şi blestemele Legământului din Deuteronom 27-30, lui Israel i se făgăduiesc un pământ roditor şi pacea hotarelor drept consecinţă a ascultării, dar şi opusul acestora dacă poporul va întoarce spatele lui Dumnezeu şi se va închina idolilor. În mod clar, propriul interes al poporului este o adevărată motivaţie pentru a face ceea ce trebuie. Alte astfel de exemple ale interesului personal includ întoarcerea la Cristos şi făgăduinţa vieţii veşnice care o însoţeşte. Îndeplinirea unor acţiuni altruiste datorită senzaţiei pozitive pe care ne-o inspiră este un exemplu de egoism. Unii sugerează chiar că Scriptura este caracterizată în întregime de egoism şi nu face decât să schimbe obiectivele prin care acţiunile sunt în interesul individului. Aceasta este însă o afirmaţie radicală. Deşi Scriptura nu dezaprobă interesul propriu, prevede ca acest interes să ţină cont de binele semenilor (Filipeni 2:4). Una este faptul că Biblia apelează ocazional la interesul omului, şi alta este a face din egoism un sistem etic suficient, aşa cum încearcă adepţii egoismului etic. În paragrafele care urmează ne vom ocupa mai pe larg de poziţia acestora.

Teoria egoismului etic spune că singura datorie morală a individului este să-şi urmărească propriul interes. Aceasta nu înseamnă că individul nu trebuie să-i ajute pe ceilalţi, de vreme ce interesele lui personale şi interesele celorlalţi mai şi coincid. S-ar putea ca ajutându-i pe alţii, individul să se ajute de fapt pe sine, adică să-şi atingă propriul interes. A fi egoist etic nu înseamnă nici a căuta să ne îndeplinim interesele de moment. Individul poate renunţa la un avantaj imediat pentru a urmări interese de lungă durată. Thomas Hobbes, părintele egoismului etic, spunea că pentru a nu afecta sau distruge societatea cu interesele proprii, oamenii trebuie să renunţe

de bunăvoie la unele dintre libertățile destinate atingerii propriilor interese; în acest fel se asigură protejarea intereselor de lungă durată ale tuturor oamenilor.[2]

Principii

Iată principalele argumente aduse în sprijinul egoismului etic[3]:

1. *Grija pentru ceilalți contravine propriilor interese.* Grija pentru ceilalți este contrară intereselor individului din trei motive. Mai întâi, susține adeptul egoismului etic, fiecare dintre noi își cunoaște propriile nevoi și mai puțin pe ale altora. În al doilea rând, prin faptul că manifestăm grijă față de ceilalți nu facem decât să le tulburăm intimitatea. În al treilea rând, oamenii cred că este degradant să accepte ajutorul altora. Este foarte interesant că acest argument are de fapt o logică *neegoistă*. Argumentul trebuie interpretat astfel: (a) trebuie să acționăm în așa fel încât să promovăm pe cât posibil interesele celorlalți; (b) vom reuși să acționăm astfel numai dacă ne vom urmări exclusiv propriile interese; (c) în consecință, fiecare dintre noi ar trebui să-și stabilească drept obiectiv îndeplinirea propriilor sale interese. Rezultatul final al acestui obiectiv este o acțiune egoistă făcută însă din rațiuni altruiste. Implicațiile logice finale ale acestui argument presupun că, de fapt, nu suntem nicidecum egoiști, ci mai degrabă altruiști cu o viziune aparte despre binefacere.
2. *Egoismul etic este singurul sistem care respectă integritatea vieții umane individuale.* Această definiție este formulată de una dintre cele mai răsunătoare voci ale egoismului, anume scriitoarea-filosof Ayn Rand.[4] Argumentul ei este următorul: (a) deoarece avem o singură viață de trăit, această viață

2 Pentru discuții detaliate despre sistemul etic al lui Hobbes, sau despre egoismul etic, vezi capitolul 3.

3 James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia, 1986, p. 67-73.

4 Vezi descrierea clasică a egoismului etic în cartea sa *The Virtue of Selfishness*, Signet, New York, 1961.

este de maximă importanţă; (b) etica altruistă priveşte viaţa individuală ca pe ceva ce poate fi jertfit pentru binele altora; (c) aşadar, etica altruistă nu ia în serios individul; (d) egoismul ia în serios individul deoarece permite fiecăruia dintre noi să-şi înţeleagă viaţa ca având valoare supremă; (e) aşadar, egoismul etic ar trebui acceptat.[5] Problema este că argumentul lui Rand prezintă cele două alternative, propriul interes şi altruismul, ca fiind extreme ce se exclud reciproc. După părerea ei, altruismul presupune că interesul individului nu are nici o valoare, când de fapt poate exista echilibru între propriul interes şi grija pentru alţii. Din moment ce alternativa altruistă este descrisă în termeni atât de neatractivi, nu e greu de înţeles aprecierea de care se bucură argumentul lui Rand. Puţini sunt cei ce-şi doresc o viaţă în care să-şi neglijeze propriile interese.

3. *Egoismul este elementul unificator de la baza datoriilor morale general-acceptate.* Egoistul etic recunoaşte că oamenii pot fi într-adevăr preocupaţi de binele altora, însă încearcă să explice această preocupare ca pe o atitudine ce maschează propriile interese ale individului. De exemplu, nu trebuie să le facem rău altora, căci şi ei vor vrea să ne facă rău nouă. Este în interesul nostru să spunem adevărul, căci în schimb oamenii vor avea încredere în noi şi vor spune şi ei adevărul. La fel, este în interesul nostru să ne ţinem promisiunile sau să încheiem înţelegeri profitabile şi pentru noi şi pentru partenerii de afaceri. Unii spun că aceasta este doar o regulă generală, pentru că individul ar putea şi să câştige din faptul că face rău altora, sau îi minte, sau încalcă promisiunile sau contractele încheiate cu ei. Când se întâmplă aşa ceva, egoismul nu dovedeşte că susţine datoria individului de a nu face rău altora. În această situaţie, altruismul ne-ar susţine mai bine interesele. Aceasta nu înseamnă, totuşi, că acţiunea altruistă are ca unic scop sau ca scop primordial propriul in-

5 Louis Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1990, p. 48.

teres al invidului. Pentru a dovedi că datoria morală rezultă din urmărirea interesului individual, ar trebui să dovedim totodată că interesul individual este singurul motiv al acțiunii altruiste.

Puncte slabe

Critica ce poate fi adusă egoismului etic vizează nu numai argumentele principale ale acestui sistem, ci și o serie de alte probleme ce decurg din el. Mai întâi vom spune că egoismul nu poate rezolva conflictul dintre interesele individuale și interesele de grup fără a apela la celelalte sisteme etice. Ce se întâmplă când interesul meu intră în conflict cu interesul altuia? Încercând să rezolve conflictul, egoistul nu are altă variantă decât să invoce din nou premisa de bază a sistemului său, adică interesul individual. Este însă aberant să spunem că nu există conflicte de interese. Și totuși, egoismul etic nu poate fi un sistem viabil decât dacă demonstrează că nu există astfel de conflicte.

În al doilea rând, rezultatul final al egoismul etic este anarhia. De pildă, sistemul lui Hobbes prevedea existența unui monarh absolut (numit de el *Leviatanul*, termen folosit și ca titlu pentru cunoscuta sa operă etică) care să împiedice dezintegrarea egoismului în anarhie. Și totuși, nimeni nu poate garanta oamenilor că acest monarh nu-și va căuta și el propriul interes. Am fi naivi să credem că o „mână nevăzută" va interveni și va rezolva în mod misterios toate problemele sociale.[6] Pentru a-și susține argumentele, sistemul etic egoist recurge din nou la surse dinafara lui. Astfel, ideea „mâinii nevăzute" sau a monarhului absolut presupune un fel de lege naturală care să controleze egoismul; apelul la legea naturală discreditează însă un domeniu important al eticii egoiste, anume egoismul psihologic (care spune

6 Făcând apologia sistemului economic capitalist, Adam Smith justifica necesitatea acestuia prin prisma egoismului etic. Smith spunea că există o "mână invizibilă" care face ca urmărirea propriului interes de către fiecare om să corespundă binelui comun. De reținut că la Smith cheia capitalismului funcțional este interesul individual *iluminat*, probabil un interes articulat potrivit moralității creștine. Pentru detalii, vezi binecunoscuta sa lucrare *The Wealth of Nations*.

că oamenii nu pot acţiona decât în interesul propriu). Scriptura ne învaţă că păcatul îi impinge pe oameni să-şi urmărească propriul interes, pe când harul universal şi crearea omului după chipul lui Dumnezeu îi ajută chiar şi pe necredincioşi să înţeleagă că interesul individual poate fi echilibrat cu grija pentru alţii. Locuirea Duhului Sfânt în credincioşi face ca acest echilibru să fie real.

În al treilea rând, egoismul este un sistem etic arbitrar.[7] El împarte oamenii în două grupuri şi spune că interesele unui grup sunt mai importante decât interesele celuilalt grup. Putem ilustra afirmaţia luând ca exemple anti-semitismul şi rasismul. Susţinătorii celor două ideologii insistă că interesele grupării lor sunt mai importante decât interesele evreilor sau ale altor rase, pur şi simplu pentru că aceste rase sunt diferite de rasa lor. În general, grupurile trebuie tratate diferit dacă între ele există diferenţe relevante. Un anti-semit sau un rasist nu are nici un criteriu de justificare a poziţiei sale rasiste. Egoismul ne propune să împărţim lumea în două grupuri – eu şi restul lumii – şi să punem interesele primului grup mai presus de interesele celui de-al doilea grup; faptul că mă pun pe mine într-o poziţie atât de privilegiată nu poate fi însă justificat.

În al patrulea rând, egoismul etic porneşte de la falsa premisă a egoismului psihologic, adică de la ideea că indivizii nu pot acţiona decât în propriul interes şi că nu există altruism adevărat. O obiecţie la prima afirmaţie (că acţionăm exclusiv în interes individual) este că se mai întâmplă să acţionăm şi spontan, adică fără a ne gândi la interesul propriu. De pildă, oamenii care fac fapte eroice le fac de obicei din instinct, fără să se aştepte la elogii. Obiecţia la a doua afirmaţie (că nu există altruism adevărat) este că în relaţiile noastre apropiate, anume cu prietenii, cu soţul sau soţia şi cu părinţii, renunţăm deseori la binele nostru în favoarea celor dragi. Egoiştii insistă că altruismul acţiunilor noastre este doar de faţadă şi că, dacă analizăm motivaţiile mai adânci, inconştiente, vom vedea că sunt de fapt complet egoiste. În acest punct însă, teoria eticii egoiste se dovedeşte instabilă şi fluctuantă, din moment ce încă din definiţie anunţa că, indiferent de acţiunile lor, toţi oamenii se conformează

7 Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 76-78.

premisei egoiste. Aşadar, orice-ar face, oamenii nu pot contrazice teoria egoismului. Totuşi, putem răsturna argumentul egoiştilor spunând că, în profunzimea lor, motivaţiile oamenilor sunt altruiste, nu egoiste. Mai mult, argumentul egoiştilor confundă motivaţia cu beneficiul sau câştigul. Doar pentru că individul are anumite foloase de pe urma acţiunii sale altruiste, nu înseamnă că foloasele respective l-au motivat la acţiune. Nădăjduim că oamenii se simt mai bine când fac acţiuni altruiste, chiar dacă nu le fac pentru a se simţi mai bine.

În al cincilea rând, sistemul etic egoist ignoră faptul că Biblia îi cheamă atât pe credincioşi, cât şi pe necredincioşi la echilibru între interesul propriu şi altruism. Suntem chemaţi să purtăm grijă de nevoile altora, deoarece au aceleaşi nevoi ca noi şi deoarece a fi ucenicul lui Cristos înseamnă a urma exemplul Său altruist. Credincioşii sunt chemaţi să slujească, ceea ce înseamnă că trebuie să pună mereu nevoile altora mai presus de propriile nevoi. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să-şi neglijeze propriul interes, care este legitim. Biblia nu-i cheamă pe credincioşi la un altruism extrem, aşa cum cred egoiştii. Să ne amintim că uneori chiar şi Isus Se izola de mulţime pentru a rămâne singur cu Tatăl ceresc. Aşadar, Biblia dă legitimitate interesului individual, însă spune că trebuie să îl armonizăm cu grija pentru interesele sau nevoile altora.

UTILITARISMUL

Utilitarismul este un sistem teleologic (de la cuvântul grecesc *telos*, care înseamnă „scop" sau „ţel") care spune că moralitatea unei acţiuni depinde de rezultatul ei final. Termenii de utilitarism şi etică teleologică sunt folosiţi deseori interschimbabil. În general, utilitarismul susţine că o decizie este morală dacă produce cel mai mare bine pentru cei mai mulţi oameni, sau decizia este morală dacă are mai multe consecinţe bune decât rele. Acest tip de gândire morală mai este numit şi consecvenţialism, din cauza accentului pus pe consecinţele unei acţiuni.

Utilitarismul îşi are originea în gândirea filosofică a lui Jeremy Bentham (1748-1832) şi John Stuart Mill (1806-1873). Bentham

promova un utilitarism hedonist, potrivit căruia cea mai morală acţiune este cea care sporeşte plăcerea şi minimalizează durerea. Pe de altă parte, perspectiva lui Mill este diferită de hedonismul clasic şi îşi propune să dezvolte o metodă mai eficace de sporire a fericirii generale (gen: cea mai multă mâncare pentru cel mai mare număr de oameni). La vremea apariţiei sale, utilitarismul a fost privit ca teorie radicală, pentru că despărţea moralitatea de revelaţia divină şi de orice lege a naturii. Potrivit utilitariştilor, comportamentul moral nu mai depinde de ascultarea faţă de poruncile divine şi de legi morale rigide.

Tipurile de gândire morală utilitaristă ţin şi astăzi ordinea de zi a multor dezbateri morale şi a politicilor civile din Statele Unite şi din Europa occidentală. După cum ne demonstra participantul nr. 3 la discuţia despre eutanasie, dezbaterile privind legalizarea eutanasiei se poartă de multe ori în termeni utilitarişti, principiile fiind subordonate consecinţelor. Dacă, în cele din urmă, eutanasia are cele mai folositoare consecinţe pentru cei mai mulţi oameni, atunci utilitariştii o preferă ca decizie morală. Un alt exemplu de utilitarism îl reprezintă companiile care decid să închină unele secţii de producţie sau să concedieze unii muncitori pentru a-şi menţine competitivitatea pe piaţă. Deşi ştiu că prin aceste măsuri unii oamenii vor avea de suferit, companiile respective îşi justifică măsurile spunând că astfel oferă siguranţă celorlalţi angajaţi. Menţinerea companiei pe piaţă, susţin managerii, aduce în final mai mult bine decât rău.

Influenţă

Influenţa exercitată de utilitarism se bazează pe o serie de factori. În primul rând, utilitarismul este o teorie simplu de aplicat. Tot ce avem de făcut este să anticipăm dacă acţiunile noastre vor avea mai multe consecinţe pozitive decât negative. Dacă acţiunea aduce mai mult foloase, atunci este morală. În al doilea rând, utilitarismul nu este atât de rigid ca sistemele deontologice, adică nu reduce moralitatea la principii abstracte ce trebuie urmate orbeşte indiferent de consecinţe. În mod cert, sistemele deontologice, adică cele bazate pe

principii, sunt legaliste și accentuează importanța principiilor în detrimentul oamenilor. În al treilea rând, utilitariștii spun că putem fi morali și fără a apela la revelația specială a lui Dumnezeu; ei stabilesc moralitea unei acțiuni bazându-se mai degrabă pe criterii non-morale. Din acest motiv, utilitarismul a devinit o opțiune logică pentru lumea noastră din ce în ce mai seculară și cu oameni din ce în ce mai neîncrezători în moralitatea bazată pe religie. Mulți cred că este bine ca moralitatea să se rupă de religie și fac din utilitarism un substitut pentru diferitele sisteme morale bazate pe revelație. Totodată, prezumpția de neutralitate a utilitarismului este pe placul societății actuale, care încă se mândrește că este obiectivă și neconstrângătoare moral. În al patrulea rând, mulți oameni iau în serios consecințele acțiunilor lor. Indiferent cât de solide ne sunt principiile, spun ei, sistemul nostru moral nu este viabil dacă neglijăm consecințele acțiunilor noastre. Se presupune că utilitarismul ne ajută să ținem seama de consecințe, de vreme ce moralitatea utilitaristă depinde de consecințele unei acțiuni.

Utilitarismul poate fi împărțit în două curente sau școli principale, anume *utilitarismul bazat pe acțiuni* și *utilitarismul bazat pe reguli*. Utilitarismul bazat pe acțiuni susține că moralitatea este determinată de consecințele fiecăreia dintre acțiunile noastre. Ca urmare, fiecare decizie morală este analizată separat și tot separat fiecare acțiune producătoare de consecințe. Spre deosebire de acest gen de utilitarism, adepții utilitarismului bazat pe reguli spun că decizia morală nu trebuie să depindă de evaluarea separată a consecințelor unei acțiuni, ci mai degrabă de anumite reguli morale care ne ajută să luăm decizii. Acești utilitariști dau legi bazate pe tendința anumitor acțiuni de a produce consecințe previzibile. De exemplu, violul este un act imoral nu pentru că este interzis de un anumit principiu, ci pentru că orice viol are mai mult consecințe negative decât pozitive. Același argument este valabil în cazul multor alte acțiuni, precum spunerea adevărului, ținerea promisiunilor, crima, frauda sau înșelăciunea. Utilitarismul bazat pe reguli poate părea similar cu etica deontologică, însă fundamentul regulilor lor este cu totul diferit.

Deși perspectiva utilitaristă este atractivă din punct de vedere so-

cial, are şi o seamă de neajunsuri. Cel mai întâlnit contraargument adus de critici este că utilitarismul nu poate proteja drepturile minorităţilor şi uneori chiar permite nedreptăţi clare sub pretenţia că a urmărit binele celor mai mulţi. De pildă, înainte de Războiul Civil, statele sudice ale Americii de Nord justificau sclavia cu argumente utilitariste. Sclavia a asigurat mâna de lucru ieftină şi prosperitatea statelor din Sud, aşa că în mod clar au fost mai mulţi cei ce au avut de câştigat decât cei ce au avut de suferit. Astăzi nimeni nu mai încurajează sclavia, poate doar cei cu vederi utilitariste. Mult invocatele consecinţe pozitive ale sclaviei par astăzi nu numai irelevante, dar şi sfidătoare faţă de suferinţa îndurată de atâţia sclavi. Motivul pentru care sclavia este considerată imorală nu are nimic de-a face cu consecinţele armonioase. Motivul are la bază principiul universal al protejării drepturilor elementare şi al demnităţii persoanei, care a fost creată după chipul lui Dumnezeu.

De asemenea, utilitarismul justifică unele nedreptăţi evidente, precum înscenarea unui proces împotriva unei persoane nevinovate, cu scopul de a evita diverse tulburări sociale care ar duce la pierderi de vieţi şi la daune materiale. Din punct de vedere strict utilitarist, nu numai că suntem justificaţi, dar avem chiar obligaţia de a înscena cuiva ceva dacă astfel putem preveni unele consecinţe negative. Majoritatea suntem însă convinşi că este greşit să depunem mărturie falsă, indiferent de consecinţele pozitive pe care le-ar avea acţiunea noastră.

În replică, utilitariştii ar putea spune că situaţiile de mai sus sunt intenţionat citate pentru a suscita îndoieli, de vreme ce se porneşte de la ideea că principiile dreptăţii şi imparţialităţii au prioritate. Credem însă că este foarte important să demonstrăm utilitariştilor cât de catastrofale pot fi implicaţiile teoriei lor.

Utilitariştii au posibilitatea de a opta pentru o perspectivă utilitaristă bazată pe reguli, nu pe acţiune, astfel că n-ar mai trebui să analizeze acţiunile individului după principiul utilităţii lor. Această variantă de abordare a situaţiei ar fi cu totul diferită. Utilitarismul bazat pe reguli nu procedează la fel ca utilitarismul bazat pe acţiune, ci îşi pune înainte de toate întrebarea: „Care reguli de comportament

tind să producă cel mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni?"

Date fiind două feluri de grupuri, unul care are o regulă împotriva mărturiei mincinoase și unul care nu are nici o regulă, primul grup este cu siguranță mai bun din perspectiva utilitarismului. Ținând cont de regula clară împotriva mărturiei false, utilitaristul va ajunge la concluzia că nu se cade să însceneze ceva unei persoane nevinovate numai pentru a potoli mulțimile revoltate. În acest fel, utilistaristul ar putea să schimbe accentul de pe justificarea acțiunilor individuale pe justificarea regulilor generale ca principiu al utilității, și prin această schimbare de accent să se sustragă acuzației de nedreptate. Nu este însă sigur că va și reuși să scape de acuzație; utilitaristul ar putea argumenta că, deși în anumite împrejurări societatea a folosit mărturia falsă pentru a preîntâmpina tulburările sociale, această societate poate fi totuși bună. Faptul că se apelează la utilitarismul bazat pe reguli nu rezolvă neaparat tensiunile create de situațiile în care s-a folosit utilitarismul bazat pe acțiune.

Puncte slabe

Chiar dacă ar scăpa de acuzația că justifică nedreptăți evidente, sistemul etic utilitarist are multe alte probleme. În primul rând, utilitaristul trebuie să înțeleagă nu doar că rezultatele sau consecințele unor acțiuni sunt greu de prevăzut, ci și că beneficiul sau suferința produse de acțiuni nu sunt nicidecum noțiuni neutre din punct de vedere moral. Ceea ce poate folosi sau răni într-un anumit caz s-ar putea să nu fie valabil în alt caz. Nu se poate spune că utilitariștii se folosesc exclusiv de criterii non-morale pentru a verifica moralitatea unei acțiuni. Deseori ei trebuie să apeleze la principii pentru a defini noțiunea de beneficiu sau pentru a decide care acțiuni sunt într-adevăr benefice.

Utilitariștii trebuie să apeleze la principii pentru a stabili care consecințe sunt pozitive sau negative. Verdictul pozitiv sau negativ dat unei acțiuni depinde de dezbaterea în culise a principiilor. Utilitaristul trebuie să se folosească de principii pentru a decide asupra diferitelor păreri privind acțiunile benefice sau vătămătoare.

În al doilea rând, utilitariştii nu au criterii după care să facă distribuirea beneficiilor într-un grup de oameni. Utilitarismul este o teorie tip agregat (o teorie a comasării, a „colectivizării"), pentru că accentuează suma beneficiilor, adică ce anume reprezintă cel mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni. Distribuţia sau împărţirea beneficiilor la fiecare membru este la fel de importantă, sau poate şi mai importantă decât totalul de beneficii primit de grupul agregat.

În al treilea rând, utilitarismul nu este interesat de meritul individual.[8] De pildă, într-o companie serioasă angajatorul promovează mai degrabă angajaţi responsabili, nu iresponsabili, şi face acest lucru nu în ideea că acţiunea sa este utilă tuturor, ci deoarece angajatul responsabil merită promovarea. Nu putem fi învinovăţiţi de discriminare când tratăm oamenii diferit în funcţie de merite, indiferent de consecinţele faptului că-i tratăm astfel.

În ciuda acestor probleme ale utilitarismului, consecinţele acţiunilor şi deciziilor noastre trebuie luate în serios, pentru că uneori apelul la principii nu rezolvă dilema morală. Totodată, consecinţele ne ajută să înţelegem că uneori trebuie să facem excepţie de principiile noastre deontologice.

EMOTIVISMUL

Discuţiile prilejuite de unele chestiuni morale precum eutanasia, avortul şi homosexualitatea ilustrează suprapunerea dintre judecăţile morale şi preferinţele personale. De pildă, mulţi dintre cei ce susţin că homosexualitatea este un lucru rău arată, de fapt, că ei găsesc acest lucru dezgustător sau dezagreabil. Sentimentul lor de dezgust este un alt mod de a descrie subiectivismul etic (vezi secţiunea următoare despre „Relativism"). Subiectivistul crede că moralitatea depinde de sentimentele lui faţă de o anumită acţiune. Când cineva spune că „X greşeşte", subiectivistul va conchide că respectivul îl dezaprobă pur şi simplu pe X, dat fiind că pentru subiectivist moralitatea ţine de părerea personală. Multe dintre criticile aduse relativismului etic sunt valabile şi pentru subiectivismul etic.

Emotivismul surclasează subiectivismul şi este o teorie despre

8 Ibid., p. 102-103.

metaetică, adică despre limbajul moralității. Emotivistul susține că limbajul moral nu face decât să exprime sentimentele cuiva despre un anumit lucru. Așadar, spune emotivistul, limbajul nostru moral nu poate fi adevărat sau fals. Potrivit emotivistului, afirmațiile etice reprezintă simple atitudini personale cu pretenție de adevăr. Ca teorie morală, emotivismul își are originea în filosofia morală a lui David Hume, care spunea că moralitatea este o chestiune de sentiment, iar nu un adevăr stabil.

Între subiectivism și emotivism există o diferență majoră. Pentru subiectivist, judecățile morale sunt rapoarte sau afirmații faptice descriind atitudinea persoanei care le face. Pentru emotivist, judecățile morale nu reprezintă afirmații faptice, reale, ci doar exprimarea unei emoții față de o acțiune sau persoană. Subiectivistul va spune: „Homosexualitatea este rea!", însemnând „Dezaprob homosexualitatea." Pentru emotivist, afirmația înseamnă „Jos cu homosexualitatea! Huo!" Emotivismul este o teorie mult mai complexă decât subiectivismul. Ambele susțin ideea că judecățile morale nu sunt afirmații normative și că nu există adevăruri morale obiective.

Contribuții filosofice la emotivism

Sunt două curente filosofice care au contribuit la apariția teoriei emotiviste. Primul curent s-a manifestat ca reacție la teoria morală numită *intuiționism*, teorie care spunea că moralitatea poate fi intuită direct de către persoana ce ia decizia morală. Fiindcă mulți filosofi priveau intuiționismul ca pe o teorie morală arbitrară și neverificabilă, emotivismul a apărut ca reacție la această teorie. Emotiviștii susțineau că limbajul moral exprimă sentimentele cuiva vis-à-vis de acțiunea sau persoana supusă discuției, dar că sentimentele nu spun nimic despre ce e bine și ce e rău.

Al doilea curent filosofic ce a contribuit la dezvoltarea emotivismului a fost apariția *pozitivismului logic*. Adepții pozitivismului logic credeau că există doar două tipuri de afirmații: (1) afirmațiile analitice, precum definițiile, și (2) afirmațiile faptice, reale, care pot fi verificate cu ajutorul experienței. Cu alte cuvinte, nu sunt considerate reale decât definițiile și afirmațiile care pot fi aprobate sau

dezaprobate pe baza experienţei (empiric). Potrivit filosofilor pozitivişti, judecăţile morale sunt mai mult decât nişte definiţii şi nu pot fi verificate empiric; prin urmare, ele nu sunt afirmaţii faptice. Ele sunt afirmaţii care exprimă pur şi simplu emoţiile.

În concluzie, pentru emotivişti limbajul moral are trei scopuri.[9] Primul scop este exprimarea emoţiilor şi sentimentelor. Al doilea scop este imperativ, adică limbajul moral este folosit pentru a conferi autoritate poruncii date cuiva de a face ceva. Al treilea scop este persuasiv, adică limbajul moral este folosit pentru a influenţa acţiunile cuiva, făcând ca voinţa cuiva să se conformeze propriei noastre voinţe. Emotivismul conţine şi un aspect pozitiv, atenţionându-ne că limbajul moral are încărcătură emoţională şi poate fi folosit incorect, ca manipulare a oamenilor sub pretenţia că îi duce pe calea cea bună. Din păcate, mulţi oameni resping astăzi limbajul moral tocmai pentru că li se pare prea încărcat emoţional, deci prea evaziv şi imposibil de verificat.

Puncte slabe

Ca teorie morală, emotivismul poate fi criticat în trei moduri.[10] Mai întâi, teoria verificării sensului limbajului moral, idee fundamentală a pozitivismului logic, are carenţe. Mai exact, teoria cade propriul test al sensului. Emotiviştii susţin că singurele afirmaţii care au sens sunt cele ce pot fi verificate empiric, dar nici măcar acest principiu esenţial nu poate fi verificat empiric. Nu este logic să spunem că numai afirmaţiile verificabile empiric au sens.

În al doilea rând, emotivismul este o teorie care prin definiţie se ocupă de folosirea limbajului moral, iar nu de sensul limbajului moral.[11] Emotivismul face un salt considerabil şi fără acoperire de la teoria despre folosirea limbajului la cea despre sensul lui.

În al treilea rând, emotivismul nu poate indica locul raţiunii în

9 Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 145-146.

10 Ibid., p. 147.

11 Observaţia este făcută de Alasdair MacIntyre în capitolul 1 al cărţii sale *After Virtue*. El critică etica modernă, spunând că emotivismul este depăşit din punct de vedere filosofic şi că întregul proiect iluminist de a valida moralitatea prin raţiune a eşuat. Vezi MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984.

etică. Emotiviștii propun o falsă dihotomie, după cum urmează:

(a) ori există adevăruri morale, așa cum există și adevăruri științifice, ori

(b) valorile morale nu sunt decât expresii ale sentimentelor subiective.

Există, totuși, și o altă posibilitate, anume adevărurile morale sunt adevăruri raționale, sau o judecată morală este adevărată dacă se bazează pe o logică mai coerentă decât alternativele emotiviștilor. Creștinii pot spune de asemenea că adevărurile morale sunt adevăruri revelate și că există o legătură strânsă între adevărurile creației și adevărurile moralității. O logică bună duce de obicei la rezolvarea discuțiilor morale contradictorii, însă pentru emotivist logica sau rațiunile bune sunt totuna cu manipularea. Nu avem nici un motiv să presupunem că limbajul moral nu este și adevărat, faptic, sau că judecățile morale nu sunt afirmații cognitive, ci exprimă doar emoții sau sentimente. Nu trebuie să ne mire faptul că afirmațiile etice nu sunt verificabile empiric, de vreme ce noțiunile de bine și de rău nu sunt calități observabile empiric. Binele și răul nu sunt însă nici simple expresii ale emoțiilor noastre.

RELATIVISMUL

Relativismul etic a devenit popular în urma descoperirilor culturale ale antropologilor, care au observat că diferitele culturi au coduri morale și concepții despre bine și rău foarte diferite. Printre susținătorii relativismului amintim antropologi cunoscuți precum William Graham Summer, Ruth Benedict și Melville Herskovits, dar și filosofi ca John Ladd.[12]

Studiind specificul diferitelor culturi, acești intelectuali au ajuns la concluzia că ele nu prezintă o concepție unitară despre bine și rău. De exemplu, în unele culturi se practică poligamia, iar în altele exclusiv monogamia. În unele culturi, familiile cred că au obligația

12 Iată și contribuțiile lor în domeniu: William Graham Summer, *Folkways*, Ginn, New York, 1906; Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New American Library, New York, 1934; Melville Herskovits, *Cultural Relativism*, Random House, New York, 1972; John Ladd, ed., *Ethical Relativism*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1973.

morală de a-şi da unul dintre copii cuplurilor nefertile. Unele culturi, vezi grupurile eschimose, practică eutanasia şi infanticidul în moduri care pentru alte culturi par imorale şi înfiorătoare. Indienii Auca din America de Sud credeau până nu demult că trădarea este cea mai înaltă virtute. Vestindu-le Evanghelia, misionarii au fost şocaţi să afle că aceştia îl considerau pe Iuda figura centrală a Evangheliei, nu pe Isus. În India colonialistă, indienii ardeau femeile rămase văduve după moartea soţilor, practică încetăţenită şi considerată morală în acea ţară. Ajunşi în Polinezia, marinarii căpitanului Cook au rămas uimiţi de lucrurile pe care localnicii le considerau tabu. Deşi femeile polineziene aveau mai multă libertate în privinţa relaţiilor sexuale, băştinaşii credeau că este interzis (tabu) să mănânce cu cineva de sex opus. Acestea sunt doar câteva exemple ilustrând diferitele concepţii şi obiceiuri morale din culturile lumii.

Ca răspuns la aceste descoperiri, filosofii şi teologii au ajuns şi ei la noi concluzii despre natura moralităţii. Dată fiind marea diversitate morală constatată, aceştia au decis că nu există valori morale universale. Diversitatea morală a readus în discuţie sistemele etice care stipulează existenţa principiilor morale absolute, imuabile şi universal-valabile. Filosofii propun un mod mai „luminat" de a ne raporta la moralitate, făcând adică moralitatea relativă la cultură. Moralitatea nu mai este universală, ci relativă la consensul cultural.

Tipuri sau forme diferite de relativism

Cei mai mulţi antropologi se rezumă la a observa deosebirile dintre codurile morale ale diferitelor culturi. Îi putem, deci, integra în ceea ce se numeşte *relativism cultural*, care spune doar că diferitele culturi ale lumii au variate standarde de bine şi rău. Alţi antropologi se integrează însă într-o formă de relativism mult mai radicală, numită *relativism etic*. Aceştia susţin că toate valorile morale au fost create de cultură, de aceea nu sunt principii morale obiective şi universale şi nu se aplică tuturor culturilor din toate timpurile. Altfel spus, cultura stabileşte valorile morale. În timp ce istoria eticii arată influenţa puternică a condiţiilor sociale asupra sistemelor etice ale

diferiților gânditori[13], adepții relativismului etic spun că moralitatea depinde de contextul cultural în care trăim fiecare. În consecință, nu există principii morale obiective și universal-valabile pentru toate culturile din toate timpurile.

O altă formă contemporană de relativism este *subiectivismul etic*, potrivit căruia moralitatea este stabilită de individ. În termeni populari, subiectivismul etic declară: „Bine este ce-mi place mie, dar și ce-ți place ție tot bine este." Acest dicton este deseori folosit și în problema moralității sexuale, domeniu în care comportamentul sexual al cuiva este considerat o chestiune privată, iar individul stabilește sau hotărăște ce e bine și ce e rău. Relativismul se reduce în mod inevitabil la subiectivism.

A doua formă contemporană de relativism după cel etic este *convenționalismul*, care spune că principiile sunt valide dacă sunt acceptate de către cultură. Chiar dacă moralitatea trebuie adoptată de societate înainte de a fi aplicată social, nu înseamnă că acceptarea culturală *determină* validitatea principiilor. Diferența practică dintre relativismul etic și convenționalism este minimă. Ambele susțin că moralitatea este determinată de cultură și că standardele respectivei culturi sunt normative pentru cultura în sine, dar nu și pentru celelalte culturi (deci nu sunt standarde universale).

A treia formă de relativism prezentă în cultura actuală este *etica situațională*. Popularizată de Joseph Fletcher în anii 1960 –1970, etica situațională susține că toată moralitatea este relativă la sau trebuie raportată la situația specifică în care ne găsim; totodată, datoria morală a individului este să arate dragoste în acea situație specifică. Tehnic vorbind, etica situațională nu este relativism, de vreme ce legea dragostei are caracter absolut. (În sprijinul poziției sale, Fletcher citează repetat textul din Romani 13:8, „Să nu datorați nimănui nimic, decât să vă iubiți unii pe alții.")

Pentru a-și susține poziția, situaționiștii dau exemplul femeii care, aflată într-un lagăr de concentrare nazist, a rugat un soldat s-o lase gravidă ca să se poată întoarce la familia ei. Femeia știa că

13 Pentru o prezentare a istoriei eticii, vezi capitolul 3, unde fiecare gânditor este analizat raportat la contextul sociologic și la influența acestuia asupra sa.

numai dacă era bolnavă sau însărcinată putea scăpa de închisoare. Situaţioniştii susţin că fapta ilicită a femeii este justificată, având în vedere că a fost motivată de dragostea pentru familia sa. Adulterul este irelevant, spun situaţioniştii, pentru stabilirea moralităţii acestei acţiuni a femeii.

Relativismul etic, care spune că moralitatea este determinată de contextul cultural în care ne aflăm, este cea mai răspândită formă de relativism în zilele noastre. Relativismul etic influenţează cu precădere două domenii strategice, anume afacerile internaţionale şi fenomentul recent numit multiculturalism.

Relativismul etic este o opţiune cu care cochetează mulţi oameni de afaceri. Imaginaţi-vă că sunteţi la conducerea unei companii pe care vreţi să o faceţi profitabilă pe piaţa internaţională. Având cunoştinţă de diferitele standarde etice din lumea afacerilor, şi dvs. veţi fi ispitit să daţi mită unor înalţi demnitari care pot asigura lansarea produsului dvs. pe piaţă. Deşi în Occident mita este considerată imorală şi ilegală, clienţii cred că este normal să aibă un folos de pe urma afacerilor cu dvs. Ce veţi face? Veţi refuza să daţi mită pentru că există un standard universal împotriva mitei? Sau veţi gândi: „Când eşti la Roma, poartă-te ca romanii" şi veţi da mită pentru că este o practică a culturii respective?

Acum imaginaţi-vă că sunteţi director de proiect la o importantă firmă de construcţii care îşi extinde activitatea şi în ţări din Lumea a Treia, unde standardele de mediu nu sunt atât de înalte ca în SUA. Dacă ar adopta standarde de siguranţă mai reduse, compania dvs. ar economisi o groază de bani, dar asta ar însemna să periclitaţi viaţa oamenilor din comunitate. Au construcţiile dvs. standarde înalte de siguranţă, sau preferaţi să vă raliaţi normelor din ţara respectivă pentru a vă creşte profitul? Toate lucrurile considerate până nu demult imorale pot fi dintr-o dată justificate, dacă suntem relativişti şi folosim standarde cultural acceptabile.

Dar, ca să nu fim acuzaţi că blamăm unele ţări sau culturi, vom da un exemplu clasic chiar din Statele Unite. Încercând să se sustragă de la plata unor impozite mari pe venit, mulţi oameni de afaceri pre-

tind să le fie deduse din impozite o serie de cheltuieli pe care nu le-au făcut de fapt. Activități necinstite precum declararea unor cheltuieli fictive sau falsificarea unor documente se practică de multe ori în ideea că sunt acțiuni permisibile în contextul unei societăți corporatiste. Faptul că „toată lumea face așa" este înțeles ca permisiune de a continua asemenea acte clare de corupție.

Multiculturalismul este cel de-al doilea domeniu în care relativismul etic a devenit opțiunea preferată. Multiculturalismul este o mișcare având ca scop crearea unei mai mari deschideri și toleranțe față de culturi diferite de a noastră. Mișcarea se exprimă deseori sub formă de expoziții culturale și educaționale în care se folosește limbajul altor culturi pentru a nu discrimina grupurile culturale. Relativismul este de multe ori greșit asociat cu multiculturalismul, fiindcă pentru a lua în serios o cultură anume trebuie să-i cunoaștem valorile morale. Neînțelegerea valorilor morale ale unei culturi poate duce la trivializarea acesteia. Odată ce am început să tolerăm și să înțelegem valorile diferite ale altei culturi, trebuie să facem și următorul pas logic, anume să admitem că valorile acesteia sunt egale cu valorile noastre. Cu intenția de a aprecia diversitatea culturală, ajungem în cele din urmă să recunoaștem valorile unei culturi ca fiind normative pentru cultura respectivă. Devine astfel din ce în ce mai greu să facem judecăți morale, din teama de a nu ofensa celelalte culturi sau de a părea intoleranți. În multe situații cei ce nu sprijină relativismul sunt acuzați de vederi etnocentrice și chiar imperialist-culturale.

Situația poate fi ilustrată prin exemplul radical al unei familii arabo-americane venită în California din Orientul Mijlociu. Fiica familiei a crescut și a vrut să se căsătorească cu alesul inimii ei; tatăl fetei s-a opus, susținând că mariajul trebuie aranjat potrivit tradiției orientale, în care părinții aleg cu cine se va căsători copilul lor. Când fata a refuzat și și-a anunțat logodna cu tânărul ales de ea, tatăl a ales măsura disciplinară considerată cea mai potrivită în Orientul Mijlociu: a ucis-o. După ce a fost acuzat de crimă, avocatul apărării a replicat că, deoarece comportamentul tatălui este normativ în cultura sa orientală, moralitatea acțiunii sale trebuie stabilită potrivit con-

textului cultural specific. Cu alte cuvinte, avocatul a apelat la teoria relativismului etic pentru a justifica o acţiune de altfel odioasă.[14]

Influenţă

În ciuda carenţelor sale filosofice, relativismul etic are o mare influenţă asupra maselor. Ideea de bază prin care atrage masele este că moralitatea nu poate apărea într-un gol sociologic. Unele valori morale apar fie ca reacţie la, fie ca afirmare a condiţiilor sociale de la un moment dat. Din nefericire, valorile respective pot fi confundate cu standarde absolute, când de fapt nu sunt decât obiceiuri culturale care îmbracă haina limbajului moral. Sclavia din vremea Războiului Civil este un exemplu potrivit aici. Deşi este imoral ca oamenii să aibă în proprietate şi să asuprească alţi oameni, stăpânii de sclavi din statele sudice justificau sclavia folosindu-se până şi de versete biblice. Apărută ca mână de lucru ieftină în zonele agrare din Sud, sclavia era considerată un lucru moral, iar dreptul de proprietate asupra sclavilor era absolut. În realitate, sclavia era un produs cultural definit ca drept moral absolut.

Un alt lucru de care se foloseşte relativismul pentru a atrage este modul de prezentare. De cele mai multe ori ni se spune că relativismul şi opusul său, absolutismul, sunt singurele alternative viabile. Absolutiştii susţin cu intransigenţă principii morale absolute care nu permit abateri, indiferent de circumstanţe. Această poziţie nu pare nici atractivă, nici realistă, iar dacă relativismul se autodefineşte ca singura alternativă la absolutism, nu este greu de înţeles de ce-l preferă oamenii. Moralitatea este astfel un continuum, având absolutismul la un capăt şi relativismul la celălalt capăt. Trebuie spus însă că putem susţine principii morale obiective şi fără a fi absolutişti, adică putem fi genul de absolutişti *prima facie*, absolutişti „la prima vedere". Chiar dacă recunosc importanţa principiilor morale imuabile şi obiective, absolutiştii *prima facie* spun că există unele excepţii de la principiile generale. Mulţi dintre cei ce susţin importanţa principiilor cred că în cazuri particulare există şi excepţii de la

14 Neal Gabler, "Moral Relativism: You Don't Get It", *Los Angeles Times*, 14 iunie 1992, M1-2.

regulă. De pildă, mulți sunt de acord că în cazurile rare când sarcina pune în pericol viața femeii, întreruperea sarcinii este justificată. Tot astfel, dacă cineva pătrunde în casa mea amenințându-mă cu arma și întrebând de soția mea, nu sunt obligat să-i spun unde este. Așadar, relativismul încearcă se să impună prezentând oamenilor o falsă dihotomie.

Un al treilea aspect prin care relativismul încearcă să se impună este accentuarea multiculturalismului apărut în anii 1990 ca mișcare sensibilă la specificul diferitelor culturi. Multiculturalismul învață toleranța față de elementele distinctive ale altor culturi, inclusiv față de valorile morale, atitudine care se manifestă în relativism. Totuși, oamenii știu că elementele distinctive trebuie acceptate între anumite limite și că, dacă societatea are într-adevăr rol de arbitraj între valorile culturale competitive, trebuie să existe anumite standarde care transcend cultura.

A patra zonă de influență a relativismului o reprezintă așa-numita obiectivitate științifică modernă. Raportată la moralitate, obiectivitatea științifică se declară neutră moral, iar cultura noastră privește această poziție ca pe un lucru bun. Totuși, tot mai mulți gânditori recunosc că neutralitatea morală este un mit, și chiar dacă ar fi posibilă nu ar fi de dorit. Cultura actuală spune că indivizii care susțin existența valorilor morale absolute și transcendente sunt în cel mai bun caz lipsiți de noimă, iar în cel mai rău caz fundamentaliști obtuzi și habotnici. Oferind astfel de idei ca alternativă, nu este de mirare că relativismul câștigă adepți.

Puncte slabe

În ciuda influenței și popularității sale în societate, relativismul etic are mari neajusuri din punct de vedere filosofic. În primul rând, în ce-i privește pe antropologi și observațiile lor culturale ce au favorizat apariția relativismului, trebuie spus că ei supralicitează diversitatea morală și subminează consensul moral. Între culturi există mult mai mult consens moral decât cred relativiștii. Antropologul Clyde Kluckhohn constata următoarele:

> În fiecare cultură există conceptul de crimă ca fiind diferit de execuţie, moarte în război sau alte tipuri de omucidere. Noţiunile de incest şi regulile care ţin de comportamentul moral, interzicerea mărturiei mincinoase în situaţii clar definite, noţiunile de restituire şi reciprocitate, de obligaţii mutuale între părinţi şi copii – acestea şi multe alte concepte morale sunt universal-valabile.[15]

Al doilea punct slab al relativismului este legat de primul. Multe dintre diferenţele morale constatate de antropologi erau, de fapt, diferenţe de practici morale. Diversitatea practicilor nu presupune neaparat o diversitate a valorilor sau principiilor de la baza practicilor. Există mult mai multă diversitate morală decât cea pe care au reuşit s-o constate antropologii. Cei ce susţin realitatea valorilor morale obiective pot aduce multe alte exemple de practici variate pornind de la principiile de la baza acestora.

Al treilea punct slab al relativismului este fragilitatea lui. Relativismul etic nu poate fi un sistem puternic având la bază doar observaţiile culturale ale relativiştilor. Altfel spus, relativismul radical, care spune că valorile morale depind de contextul cultural al individului, nu poate rezulta din relativismul mai moderat sau din fenomenele diversităţii culturale. Simplul fapt că diferitele culturi au standarde morale diferite (fie ele chiar supraestimate) nu implică automat inexistenţa valorilor morale absolute care transcend cultura.

Un al patrulea punct slab al relativismului este că nu oferă nici un mijloc de a decide care valori morale concurente sunt adevărate. Este important să ştim acest lucru mai ales că trăim într-o societate foarte diversificată cultural şi naţional, iar conflictele culturale sunt inevitabile. De pildă, revoltele de la începutul anilor 1990 din Los Angeles au scos la iveală un puternic conflict între cultura coreană şi cea afro-americană din zonele central-sudice ale oraşului. Deşi mulţi

15 Clyde Kluckhohn, "Ethical Relativity: Sic et Non", *Journal of Philosophy* (1995): LII. Vezi, de asemenea, E. O. Wilson, *On Human Nature*, Bantam Books, New York, 1979.

afro-americani i-au criticat pe instigatori, alții credeau că statutul lor de populație oprimată (exemplificat prin achitarea celor patru polițiști acuzați că l-ar fi bătut pe Rodney King, afro-americanul implicat într-o urmărire haotică pe autostradă) le justifica revolta furibundă. Pe de altă parte, coreenii se simțeau victime ale insurgenților (care le distruseseră munca de o viață) și se credeau justificați să recurgă la forță pentru a-și apăra viețile și bunurile. Relativiștii nu pot rezolva acest conflict cultural, de vreme ce sistemul lor etic nici nu critică cele două grupuri, nici nu le verifică pretențiile la adevăr.

Al cincilea punct slab al relativismului, și cel mai grav, vine în continuarea primelor patru de mai sus. Relativiștii nu pot evalua culturile evident opresive sau, mai specific, pe cei cu comportament tiranic. Culturile în care femeile sunt și astăzi privite ca speță inferioară nu pot fi evaluate de relativiști, din moment ce moralitatea depinde de contextul cultural. La fel, relativiștii nu-i pot judeca pe cei de seama lui Hitler, care a oprimat minoritățile cu permisiunea, ca să nu spunem cu acordul, majorității; relativiștii nu se pot exprima în astfel de chestiuni, din moment ce susțin că nu există absoluturi morale care transcend cultura și prin care să facem judecăți morale.

Al șaselea punct slab al relativismului este că nu acordă importanță reformatorilor morali sau profeților. Deoarece reformator este cel ce se opune consensului cultural (consens care pentru relativist este factorul determinant al valorii morale valide), relativiștii nu dau respectul cuvenit majorității reformatorilor morali. Pentru relativiști, reformatorul este doar o pildă de conflict cultural. Totuși, majoritatea reformatorilor au pornit singuri împotriva culturii, fără sprijin din partea altei culturi adverse, și abia după mult timp s-a dezvoltat și marea lor mișcare contraculturală.

O ultimă obiecție adusă relativismului este că premisa lui centrală, anume inexistența absoluturilor morale, este o afirmație autodistructivă, deoarece premisa reprezintă ea însăși un absolut. În replică, relativiștii ar putea spune că premisa este un absolut formal doar, iar nu unul material; premisa că nu există absoluturi morale descrie doar procedura relativismului, fără a fi un principiu absolut. Deși

distincţia dintre termeni este corectă, relativiştii mai au un absolut care face ca sistemul lor etic să se autodistrugă, anume absolutul toleranţei şi respectului pentru valorile altor culturi. Relativiştii nu pot tolera acele culturi pentru care intoleranţa este o virtute de frunte.

TEORIA VIRTUŢII

Toate teoriile normative analizate până acum sunt sisteme etice bazate pe acţiune. Excepţie face emotivismul, care este o teorie despre limbajul moral şi nu încearcă să stabilească o direcţie morală. Majoritatea teoriilor etice moderne vor să afle care sunt acţiunile sau deciziile corecte şi bine de aplicat în cazul în care ne confruntăm cu dileme morale. Dezbaterile etice importante şi-au propus să descopere baza de pe care definim acţiunea pozitivă sau corectă, dacă baza o reprezintă consecinţele sau principiile şi dacă acţiunea corectă este universală sau relativă.

Teoria virtuţii, numită şi etica aretaică (de la termenul grecesc *arete*, „virtute"), susţine că moralitatea implică mai mult decât a face sau a îndeplini acţiunea corectă. Afirmaţiile morale fundamentale făcute de teoreticianul virtuţii se referă la agentul moral (persoana care face acţiunea), iar nu la acţiunea făcută de agent. Începută de Platon şi Aristotel, tradiţia teoriei virtuţii este îndelungată, incluzându-i pe epicurieni, stoici, cele patru evanghelii ale Bibliei şi pe Toma d'Aquino. Unul dintre lucrurile de seamă care s-au pierdut odată cu prăbuşirea viziunii medievale despre lume şi apariţia Renaşterii şi Iluminismului a fost accentul pus de Toma pe teoria aristoteliană a virtuţii.

Unii teoreticieni ai virtuţii spun că teoria virtuţii poate fi privită ca sistem etic de-sine-stătător. Alţii cred că virtuţile şi regulile sau principiile morale sunt interdependente, dar nu pot spune precis cum se îmbină ele. Pentru creştinul confruntat cu legea naturală şi cu poruncile divine este destul de greu să nu adere la o formă sau alta de etică deontologică. Este, însă, la fel de greu de crezut că creştinii ar accepta mai degrabă o etică bazată pe acţiune decât teoria virtuţii, dat fiind accentul Noului Testament pe creşterea noastră în asemă-

narea lui Cristos, care trebuie să preceadă orice fel de acțiune. În mod logic, virtuțile preced principiile, deoarece virtuțile pornesc din caracterul lui Dumnezeu, pe când regulile sau principiile morale trebuie să se conformeze roadelor acestui caracter sau virtuții divine.

Una dintre principalele diferențe dintre etica virtuții și etica bazată pe acțiune este faptul că prima accentuează caracterul individului, mai degrabă decât faptele sau lucrarea lui; accentul cade pe felul în care ar trebui să fim, nu pe ceea ce ar trebui să facem, pe urmarea oamenilor cu comportament exemplar, nu pe urmarea regulilor morale, pe motivația personală, nu pe acțiune, pe dezvoltarea caracterului, nu pe simpla ascultare de reguli. Teoria virtuții descrie o etică a caracterului, nu a datoriei, și este astfel consecventă îndemnului biblic la sfințire și la creșterea în asemănarea lui Cristos. Sistemele etice bazate pe acțiune nu formează automat oameni morali, și cu atât mai puțin oameni maturi din punct de vedere spiritual. Așadar, ele trebuie suplimentate de teoria virtuții. Ținând cont de îndemnul biblic la sfințire, eticile bazate pe acțiune nu sunt suficiente în ele însele, fiindcă îngustează semnificativ perspectiva individului asupra vieții morale.

Teoria virtuții prin opoziție cu eticile bazate pe acțiune

Susținătorii teoriei virtuții punctează câteva dintre carențele eticilor bazate pe acțiune.[16] În primul rând, spun ei, eticile bazate pe acțiune limitează competența eticii la rezolvarea dilemelor morale și a unor cazuri dificile cu care oamenii nu se confruntă frecvent.

16 Printre principalii susținători ai teoriei viturții se numără: Alasdair MacIntyre (vezi *After Virtue*, ed. a doua, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984); Edmund Pincoffs (*Quandaries and Virtues*, University of Kansas Press, Lawrence, 1986); Richard Taylor (*Ethics, Faith and Reason*, Prentice-Hall, New York, 1985); Philippa Foot (*Virtues and Vices*, Blackwell, Blackwood, N.J., 1978); James Wallace (*Virtues and Vices*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1978). Vezi și cele două compendii marcante despre teoria virtuții: Robert Kruschwitz și Robert Roberts, eds., *The Virtues*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1987; P. A. French, T. E. Uehling și H. K. Wettstein, *Ethical Theory: Character and Virtue*, Midwest Studies in Philosophy, vol. 13, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1988.

Această perspectivă asupra eticii este reducţionistă, pentru că plasează etica undeva la extremităţile vieţii. Etica bazată pe acţiune ignoră problemele care ţin de esenţa vieţii morale, de deciziile pe care oamenii le iau zilnic.

În al doilea rând, spun teoreticienii virtuţii, datoriile sau obligaţiile morale presupun nu numai acţiune, ci şi atitudine. Ar fi ridicol să credem că doi oameni care fac aceeaşi acţiune, dar cu atitudini diferite, sunt la fel de demni de laudă. Etica bazată pe acţiune accentuează importanţa primordială a acţiunii şi minimalizează dispoziţia şi caracterul agentului moral. De aceea, etica bazată pe acţiune are o perspectivă trunchiată asupra vieţii morale, iar creştinii ar trebui să fie conştienţi de lucrul acesta, deoarece Scriptura le spune să-şi formeze un caracter virtuos. Una dintre cele mai importante porunci morale din Scriptură este cultivarea virtuţii (Galateni 5:22-23).

În al treilea rând, sistemele etice bazate pe acţiune nu ne motivează îndeajuns să facem ceea ce trebuie.[17] Lipsa de motivaţie caracterizează în special principalul sistem etic bazat pe acţiune, sistemul kantian, care spunea că voinţa bună este voinţa de a ne împlini datoria morală de dragul datoriei. Majoritatea teoreticienilor virtuţii afirmă că în general eticile bazate pe acţiune sunt interdicţii negative conţinând distincţii radicale, ce nu motivează oamenii la acţiune.

În al patrulea rând, sistemele bazate pe acţiune sunt legaliste şi încurajează oamenii să se ascundă după o mască morală. Aceste sisteme militează împotriva trăirii unei vieţi devotate principiilor morale.

În al cincilea şi ultimul rând, eticile bazate pe acţiune supraevaluează autonomia individuală sau capacitatea oamenilor de a-şi îndeplini datoria morală exclusiv cu ajutorul raţiunii sau revelaţiei.[18] Prin opoziţie, teoria virtuţii acordă importanţa cuvenită contextului comunitar al eticii, deoarece virtuţile se dezvoltă în cadrul relaţiilor sau al comunităţii.

Teoria virtuţii ca sistem de-sine-stătător

Unii teoreticieni ai virtuţii susţin că argumentele virtuţii sunt

17 Pojman, *Ethics: Dicovering Right and Wrong*, p. 116.
18 Ibid., p. 119.

atotsuficiente și, prin urmare, sistemele etice bazate pe acțiune nu mai sunt necesare. În mod tipic, teoria acestor susținători ai virtuții parcurge trei faze. În primul rând, teoreticeinii virtuții caută să definească persoana ideală sau scopul persoanei. Fără această primă fază, virtuțile pe care acești teoreticieni le cred esențiale nu ar avea nici o bază, ci ar rămâne simple idei filosofice. Pentru creștini, această primă fază este definită de scopul ființei umane, anume slăvirea lui Dumnezeu prin creșterea în asemănarea lui Cristos. În al doilea rând (faza a doua), teoreticienii virtuții caută să formuleze o listă de virtuți necesare pentru ca persoana să-și poată împlini scopul arătat în prima fază. În al treilea rând (faza a treia), oamenii trebuie să știe cum își pot dezvolta virtuțile: prin harul divin, prin instruire, disciplină, imitație și educație, sau poate prin îmbinarea tuturor acestor mijloace. Teoreticienii virtuții spun că virtuțile morale trebuie trăite și nu pot fi învățate separat de exeperiența din viața reală.

Potrivit lui Aristotel[19], virtuțile sunt deprinderile sau obiceiurile care ne ajută să trăim corect în comunitate. Virtuțile sunt strâns legate de scopul ființei umane, care constă în folosirea rațiunii pentru a ajunge la bunăstare (la starea de bine). Aristotel spunea că virtuțile reprezintă calea de mijloc sau media dintre cele două extreme ale excesului și deficitului. Virtutea personală se dezvoltă în relație cu oamenii virtuoși, adică prin imitarea sau urmarea exemplului lor. Această afirmație se regăsește în ideea eticii creștine de imitare a lui Cristos și a caracterului Său, deși scopul final al creștinului este diferit de scopul descris de Aristotel.

Deficiențe ale teoriei virtuții ca sistem de-sine-stătător

Orice teorie a virtuții, care se vrea un sistem etic de-sine-stătător rupt de regulile sau principiile morale, întâmpină câteva probleme majore. Principala critică adusă teoriei virtuții este că nu poate stabili o direcție de rezolvare a dilemelor morale. Temeiul unei astfel de critici este discutabil, din moment ce folosirea argumentelor virtuții ne poate ajuta să luăm decizii în chestiuni morale dificile. E-adevă-

19 Aici doar sumarizăm sistemul etic aristotelian, care a fost prezentat detaliat în capitolul 3.

rat, teoria virtuţii nu indică o direcţie clară şi radicală precum eticile bazate pe acţiune, însă nu putem spune că nu ne oferă nici un fel de direcţie.

Totuşi, dacă îşi propune să devină un sistem etic atotsuficient, teoria virtuţii are o primă problemă majoră. Deoarece teoria virtuţii se bazează pe imitarea unui model de individ ideal pentru dezvoltarea virtuţilor, şi deoarece caracterul persoanei nu poate fi evaluat independent de acţiunile sale, înseamnă că trebuie să ţinem cont şi de acţiunile persoanei pentru a-i putea recunoaşte virtuţile. Etica virtuţii pare să pornească de la presupoziţia că putem recunoaşte pur şi simplu o persoană virtuoasă doar văzând-o, presupoziţie care este cel puţin îndoielnică. Alte două probleme majore ale eticii virtuţii sunt: incapacitatea de autoverificare a teoriei virtuţii, exceptând cazurile în care persoana face acţiuni negative sau dăunătoare; şi incapacitatea teoriei de a avertiza societatea în cazul în care persoana considerată bună a luat-o pe căi greşite (de vreme ce teoria virtuţii accentuează caracterul persoanei prin opoziţie cu acţiunile ei). O ultimă critică adusă teoriei virtuţii este că susţinătorii ei sunt mult prea optimişti în ce priveşte puterea virtuţii de a stăvili răul social. Fiindcă avem atât de multe definiţii şi noţiuni de virtute, societatea trebuie să apeleze la reguli bazate pe principii, pentru a asigura ordinea socială.

Teoria virtuţii în relaţie cu principiile

Spre deosebire de teoreticienii amintiţi, mulţi alţi susţinători ai virtuţii cred că virtuţile şi principiile trebuie să coopereze. Ei spun că virtuţile fără principii sunt neclare, dar şi că principiile fără virtuţi nu pot motiva oamenii la acţiune.[20] Discuţiile privind relaţia virtuţi-principii se duc pe două fronturi: unii teoreticieni cred că virtuţile derivă din principii (vezi *perspectiva corespondenţei*), iar alţii cred că virtuţile sunt egale cu sau complementare principiilor (vezi *perspectiva complementarităţii*).[21] Potrivit perspectivei corespondenţei, regulile morale obligă oamenii să facă anumite acţiuni, indiferent dacă oamenii au sau nu virtuţile necesare. Aşadar, virtuţile au rol secundar,

20 Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 126.
21 Ibid., p. 124-130.

iar principiile rol primordial. În acest context, virtuțile reprezintă dispoziția de a asculta de reguli sau de a face anumite acțiuni. Fiecare virtute corespunde unui principiu moral care guvernează acțiunea exemplificatoare a acelei virtuți. Virtuțile nu au valoare instrinsecă, ci doar instrumentală. Rolul lor este de a motiva individul la acțiuni pozitive și la eliminarea celor negative. Principiile sunt cele care ajută individul să evalueze acțiunea, iar virtuțile ne ajută să evaluăm actorul moral. Ambele sunt importante, deoarece de obicei individul care are anumite virtuți va face acțiuni pozitive.

Potrivit perspectivei complementarității, însă, oamenii au obligația morală de a fi virtuoși, și de multe ori demonstrarea virtuților prin acțiune este irelevantă. Unele reguli presupun acțiunea, altele presupun virtutea. Virtuțile sunt mai mult decât simple dispoziții de a acționa într-un anumit mod, deoarece ele pot reprezenta trăsături ce nu necesită neaparat acțiune. Singura modalitate de a ne asigura că persoana are respectivele virtuți este demonstrarea lor în acțiune. Ca și creștini nu putem spune că virtuțile morale derivă din principii sau că nu au valoare în ele însele. Binele constă în a face ce este bine având o atitudine sau o motivație corectă. Nu este de-ajuns că facem ce trebuie având un scop înalt, dacă ne lipsește atitudinea corectă. Virtutea este un element constitutiv al vieții morale și în special al vieții trăite în asemănarea lui Cristos. Așadar, perspectiva complementarității dintre virtuți și principii este consecventă cu Scriptura. În mod logic, virtuțile ar trebui să preceadă principiile, deoarece caracterul divin se exprimă în virtuți, astfel că regulile și principiile morale sunt la rândul lor consecvente cu manifestarea externă a virtuților divine.

CONCLUZIE

Multe dintre sistemele etice prezentate aici sunt foarte populare în cultura actuală. Dacă urmăriți diferitele dezbateri publice ale unor probleme morale, fiți atenți la tipurile de gândire morală profesate. Neajunsurile acestor sisteme morale ne arată că avem nevoie de un sistem de gândire morală bazat fie pe revelația generală (pe legile

naturii), fie pe revelaţia specială. Şi în Biblie întâlnim diferite tipuri de gândire morală, însă ea nu susţine ca autosuficient nici un sistem moral prezentat în acest capitol. Îmbinând teoria poruncii divine, legea naturală şi virtutea, Biblia pare să accentueze deontologia, şi numai ocazional tipul de gândire egoist sau utilitarist.

DE LECTURAT

Audi, Robert, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, New York, 1997.

Beckwith, Francis J. şi Gregory Koukl, *Relativism*, Baker, Grand Rapids, 1998.

Carson, Thomas L. şi Paul K. Moser, *Morality and the Good Life*, Oxford University Press, New York, 1997.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984.

Pojman, Louis P., *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1995.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5

DECIZIILE ETICE

CAZUL NR. 1: ETICA MEDICALĂ[1]

Un tânăr hispanic în vârstă de douăzeci de ani este adus de urgență la spital având multiple leziuni abdominale suferite în urma unui schimb de focuri dintre două bande rivale. Bărbatul nu are asigurare medicală, și datorită refacerii sale rapide spitalizarea este mai scurtă decât se cere în astfel de situații. Medicul care se ocupă de el este de părere că tânărul se poate recupera și acasă la fel de bine ca în spital, de aceea îl externează după doar câteva zile.

Pe când se afla încă în spital, pacientul i-a spus medicului că avea virusul HIV pozitiv care cauzează SIDA. Spusele tânărului sunt, de altfel, confirmate de testul de sânge făcut în spital.

La externare, medicul recomandă ca pacientul să fie vizitat periodic acasă de o asistentă, care să-i schimbe bandajele și să se asigure că nu sunt pericole de infecție. Fiindcă nu are asigurare medicală, pacientul depinde de Medicaid, un program guvernamental care plătește asistența medicală celor ce nu și-o permit. Totuși, Medicaid refuză să plătească pentru îngrijirea la domiciliu, pentru că bolnavul are de cine să fie îngrijit acasă. Persoana respectivă este sora sa în vârstă de douăzeci și doi de ani, care se angajează să-i poarte de grijă până la însănătoșirea deplină. Mama lor a murit acum mulți ani, iar sora este obișnuită să-și îngrijească frații mai mici.

Pacientul nu se opune să fie îngrijit de sora sa, dar insistă ca medicii să nu-i spună că este infectat cu virusul HIV pozitiv. Deși a fost

1 Extras din *Hastings Center Report* 22 (Ianuarie/Februarie 1992).

mereu în relații bune cu sora sa, aceasta nu știe că este homosexual. Tânărul se teme mai mult că tatăl său s-ar putea să afle despre situația și preferințele lui sexuale.

Deoarece medicul se supune unui cod etic care prevede respectarea confidențialității, el nu poate divulga informații despre problema medicală a tânărului hispanic. Unii susțin că respectarea confidențialității este cu atât mai necesară în cazul pacienților infestați cu HIV și SIDA, pentru că de obicei divulgarea homosexualității cuiva are consecințe personale devastatoare, iar bolnavul ajunge să fie respins de societate. Pe de altă parte, spun alții, sora bolnavului înfruntă un risc major dacă-l îngrijește. Oare n-are dreptul să știe la ce fel de riscuri se supune, mai ales că a acceptat să-i poarte de grijă de bunăvoie?

Ce ați face dacă ați fi medicul tânărului? Ați încălca legea confidențialității pentru a-i proteja sora, sau ați respecta confidențialitatea pentru a proteja tânărul de reacția negativă a familiei și în special a tatălui său?

Probabil că în situația dată întrebarea ar trebui puțin nuanțată: Cum decizi ce vei face? Procesul pe care-l implică luarea unei decizii morale poate fi la fel de important ca decizia în sine, și multe decizii etice cu care ne confruntăm sunt atât de complexe, încât deseori le discutăm până la extenuare și tot nu reușim să le soluționăm. Prima întrebare a celor ce se confruntă cu astfel de decizii este „Cu ce să încep?", deoarece au nevoie de îndrumare ca să ajungă la o soluție constructivă.

UN MODEL DE LUARE A DECIZIILOR MORALE

Pentru a putea aborda adecvat dilemele etice cu care ne confruntăm periodic, vom prezenta aici o procedură de luare a deciziilor morale. Ea nu se vrea o formulă care să ofere automat răspunsul corect la o anumită problemă etică, ci mai degrabă un model cu ajutorul căruia ne asigurăm că punem întrebările corecte în cadrul dezbaterilor privind problemele etice.

Dată fiind diversitatea etnică și religioasă a societății noastre,

modelul folosit în luarea deciziilor etice trebuie să facă față diferitelor perspective morale și etice. Modelul prezentat aici nu ține de o perspectivă specifică, dar se poate aplica într-o serie de contexte culturale, etnice și religioase. Deși este consecvent Scripturii și le dă creștinilor posibilitatea să folosească principii biblice, acesta nu este un model creștin distinct.

Așa cum am spus, diversitatea dilemelor morale este dată de faptul că Scriptura nu analizează în particular toate aceste situații morale, iar pe unele nici nu le menționează. Multe dintre problemele morale sunt abordate prin prisma unor principii biblice generale. În astfel de cazuri apar însă o seamă de neînțelegeri asupra principiilor biblice care trebuie aplicate la problemele specifice. De exemplu, în cazul prezentat mai sus, medicul poate invoca principiul biblic al milei pentru a proteja bonavul de posibilele repercusiuni ale divulgării înclinațiilor lui sexuale. Totodată, însă, același principiu al milei poate fi invocat și pentru a proteja sora bolnavului de riscurile expunerii la SIDA. Dilema nu va fi rezolvată prin simplul apel la principii, deși este mai ușor să venim cu niște principii și astfel să încheiem discuția. Bineînțeles, multe probleme morale își găsesc răspunsul clar și fără echivoc în Scriptură, însă sunt și cazuri despre care Scriptura nu vorbește clar. Aceasta nu înseamnă că Scriptura nu este suficientă pentru viața spirituală a credinciosului, ci doar că deseori revelația specială este întregită de revelația generală a lui Dumnezeu din afara Scripturilor. Modelul pe care-l vom prezenta se referă atât la revelația generală, cât și la revelația specială, accentuând rolul fiecăreia în rezolvarea dilemelor morale actuale.

În cele ce urmează vom expune o listă de elemente ale respectivului model decizional[2]:

1. Adunați datele

Multe dileme etice pot fi soluționate prin simpla clarificare a datelor sau faptelor referitoare la un caz specific. În cazurile mai difici-

2 Modelul nostru este o adaptare după modelul în șapte pași al Dr. William W. May, din cursul său "Analiza normativă a controverselor" predat la School of Religion, University of Southern California.

le, adunarea datelor este primul pas obligatoriu, înainte de orice fel de analiză sau reflecție etică. Când analizăm un caz trebuie să avem toate datele despre el și ulterior alte informații adiționale. Așadar, pentru a putea lua o decizie etică înțeleaptă trebuie să începem cu întrebările: Ce știm despre caz?" și „Ce mai trebuie să știm?"

2. Stabiliți perspectivele etice

Perspectivele etice descriu interese sau bunuri concurente legitime. Aceste interese legitime sunt cele care dau naștere dilemelor etice. Diversele perspective trebuie prezentate sub forma X contra Y pentru a arăta clar că sunt interese competitive în respectiva dilemă morală. De exemplu, interesele tânărului hispanic infectat cu HIV pozitiv sunt în conflict cu interesele surorii lui. În acest caz, confidențialitatea care-i reprezintă interesul vine în conflict cu interesul surorii, adică protecția împotriva infectării cu SIDA.

3. Care sunt principiile relevante în respectivul caz?

În orice dilemă etică, perspectivele concurente au la bază anumite valori sau principii morale. Este esențial să identificăm aceste principii și, după caz, să decidem dacă unele principii au o mai mare greutate decât altele. În mod clar, principiile biblice sunt cele mai importante. De asemenea, principiile relevate în cazul respectiv s-a putea să vină și din alte surse, precum Constituția țării sau legea naturală, și ele suplimentează principiile biblice aferente.

4. Inventariați alternativele

Când vă gândiți cum să rezolvați o dilemă etică, trebuie să reflectați și la posibilele alternative ale cazului. Deși unele alternative pot fi eliminate ușor, în general cu cât avem mai multe alternative, cu atât cresc șansele ca printre ele să găsim și câteva foarte bune. Mai mult, ar putea apărea și alternative foarte creative, la care nici nu v-ați gândit.

5. Comparați alternativele cu principiile

În acest punct trebuie să eliminați alternativele care nu cores-

pund principiilor morale esențiale pentru cazul analizat. Deseori cazul se poate rezolva chiar în acest punct, dat fiind că principiile vor elimina toate alternativele cu excepția celei corecte. Scopul acestei comparații este să stabilim dacă putem lua o decizie clară fără alte deliberări. Dacă nu putem lua încă decizia, atunci trebuie să trecem la următorul pas al modelului. Comparația ne-a ajutat cel puțin să eliminăm câteva dintre alternative.

6. Estimați consecințele

Dacă nu reușiți să eliminați toate alternativele numai cu ajutorul principiilor, estimați posibilele consecințe ale alternativelor rămase. Trebuie luate în considerare atât consecințele pozitive, cât și cele negative. Ele trebuie studiate în detaliu, întrucât unele consecințe pozitive pot fi mai benefice decât altele, iar unele consecințe negative mai puțin dăunătoare decât altele.

7. Luați o decizie

Discuțiile sau deliberările nu pot continua la nesfârșit. La un moment dat trebuie să luați o decizie. Țineți minte, totodată, că soluționarea unor dileme etice nu este deloc facilă. De multe luăm o anumită decizie bazându-ne pe faptul că ea implică mai puțin consecințe problematice sau negative, și nu că este lipsită de consecințe negative.

APLICAREA MODELULUI

Având dinainte acest model în șapte pași, să ne întoarcem la cazul tânărului hispanic infectat cu virusul HIV pozitiv. Vom ilustra aplicarea modelului în acest caz specific și vom clarifica scopul fiecărui element al modelului. În plus vom prezenta și analiza alte două cazuri, pentru a ne asigura de reușita aplicării modelului.

CAZUL NR. 1: ETICA MEDICALĂ (CONFORM PREZENTĂRII ANTERIOARE)

1. Adunați datele

Datele relevante din acest caz sunt:

- Pacientul este un tânăr hispanic homosexual, infectat cu HIV.
- Pacientul a suferit leziuni abdominale grave, dar se reface rapid.
- Homosexualitatea nu este agreată în comunităţile hispanice.
- Pacientul insistă ca medicul să respecte confidenţialitatea privind infectarea cu HIV.
- Pacientul se teme să nu fie repudiat de tatăl său dacă se află că este homosexual.
- Pacientul a fost rănit într-un schimb de focuri dintre două bande rivale. Nu se ştie sigur, dar se presupune că este membrul uneia dintre bande. Prin urmare, pacientul se teme şi să nu fie respins şi poate pedepsit de ceilalţi membri ai bandei, mai ales dacă aflau că are HIV pozitiv.
- Pacientul nu are aigurare şi nu-şi permite asistenţa de specialitate la domiciliu.
- Medicaid refuză să plătească pentru asistenţa la domiciliu.
- Sora pacientului se oferă să-l îngrijească. Este obişnuită să aibă grijă de fraţii şi surorile ei.
- Pacietul insistă ca sora sa să nu fie informată despre boala lui. Ea nu ştie că este homosexual.
- Sora pacientului va trebui să schimbe bandajele de pe rănile lui. Şansele ca ea să vină în contact cu sângele infestat cu HIV sunt mari, dar este greu de prezis dacă se va infecta şi ea.

2. Stabiliţi perspectivele etice

În acest caz, interesele concurente sunt interesele surorii care-şi îngrijeşte fratele şi interesele fratelui care beneficiază de îngrijire. Ambii au interesul de a se proteja de daune. Pacietul se teme de psihologia socială în eventualitatea divulgării secretului homosexualităţii şi infestării sale cu HIV. Ca urmare, îşi pune medicul într-o situaţie dificilă când îi cere să respecte confidenţialitatea. Avem aici un conflict între respectarea confidenţialităţii pacientului şi dreptul surorii de a şti la ce riscuri o supune boala gravă a fratelui ei. Pe scurt,

este un conflict între nevoia de confidenţialitate contra datoriei de a avertiza pe cineva despre posibilele riscuri.

3. Care sunt principiile relevante în acest caz?

Cazul de faţă are în centru conflictul dintre obligaţiile medicului faţă de pacient şi faţă de sora pacientului. Medicul trebuie să manifeste compasiune pentru ambele părţi, dar compasiunea (sau datoria de a „nu face rău") trebuie să ţină cont de nevoile fiecăreia dintre părţi. Rezultă de aici două principii esenţiale. În primul rând, pacientul are dreptul ca medicul să ţină secrete informaţiile medicale despre el, în special dacă divulgarea acestor informaţii i-ar putea face rău. În al doilea rând, medicul are obligaţia de a avertiza celelalte părţi implicate, dacă acestea se află în pericol iminent.

Un aspect dificil în orice decizie etică este cântărirea atentă a principiilor cu adevărat relevante pentru caz. În cazul de faţă, principiul confidenţialităţii este considerat sacru pentru profesia de medic. Mulţi medici susţin că respectarea confidenţialităţii este necesară pentru ca pacienţii să apeleze cu încredere la ajutorul lor. În multe situaţii, însă, confidenţialitatea trebuie subordonată datoriei de a avertiza oamenii, care s-ar putea expune unui risc major dacă informaţia nu este făcută publică. De pildă, dacă un psiholog crede că pacientul său şi-ar putea bate cu bestialitate sau chiar ucide soţia, psihologul are obligaţia morală şi chiar legală de a informa soţia despre pericolul iminent. În astfel de cazuri, datoria de a avertiza pe cineva despre un rău iminent şi grav devine un principiu mult mai important decât principiul confidenţialităţii.

Lucrul esenţial de luat în calcul când punem în balanţă principiul confidenţialităţii şi datoria de a avertiza oamenii este gradul de risc la care se supune sora în timp ce-şi îngrijeşte fratele. Dacă riscul nu este substanţial, atunci principiul confidenţialităţii cântăreşte mai greu (mai ales că sora s-a oferit voluntar să aibă grijă de fratele ei). Pe de altă parte, altruismul surorii ar trebui să fie un motiv în plus de-a o avertiza cu privire la pericol. Alţii cred că virusul HIV contractat de fratele ei exemplifică zicala „ce semeni, aceea şi seceri"

și face mai puțin importantă respectarea confidențialității. Un alt factor care trebuie luat în calcul este că, deși realist, riscul pentru pacient nu este atât de grav precum riscul pentru sora sa. În cel mai rău caz, pacientul ar putea fi dezmoștenit de tatăl său și exclus de ceilalți membri din bandă, deși banda i-ar putea face un rău și mai mare decât excluderea. Pacietul își poate reveni de pe urma acestor lucruri. Dar, dacă sora sa se infectează cu virusul HIV, nu-și va reveni niciodată. Deși este probabil ca pacietului să i se întâmple ce este mai rău, surorii i se poate întâmpla ceva mult mai rău.

4. Inventariați alternativele

În acest caz sunt numeroase alternative care implică anumite compromisuri fie pentru pacient, fie pentru sora sa. Totuși, două dintre alternative nu presupun nici un fel de compromis, ci mai degrabă analizarea și cântărirea principiilor de lucru. Prima alternativă este ca sora să fie înștiințată cu privire la infectarea cu HIV a fratelui ei. Această alternativă rezultă din prioritatea dată de obligația de a avertiza oamenii. A doua alternativă este refuzul de-a o înștiința, invocând dreptul pacientului la confidențialitate. Această alternativă dă prioritate principiului confidențialității.

Sunt însă și alte alternative. De pildă, medicul ar putea avertiza sora pacietului în termeni generali că trebuie să-și ia măsuri de precauție când îngrijește rănile bolnavului. Mai specific, trebuie să poarte mănuși și chiar o mască ori de câte ori schimbă bandajele. Dacă se pătează de sânge pe haine sau pe corp, trebuie să se spele imediat cu săpun dezinfectant. Cu alte cuvinte, trebuie să-și ia măsurile de precauție pe care orice asistent medical le ia când tratează bolnavii.

O altă alternativă ar fi ca medicul să-i ceară pacietului să-și înștiințeze sora despre boală. Pacietul ar putea apoi s-o roage să nu spună nimic familiei sau prietenilor lui. Dacă pacietul refuză, medicul îl va avertiza că o va înștiința chiar el pe sora acestuia.

5. Comparați alternativele cu principiile

Multe cazuri se rezolvă ținând seama numai de principii. La fel

s-ar putea întâmpla și în cazul de față: depinde doar de felul în care știm să estimăm principiile. De fapt, s-ar putea ca încurajarea surorii de a-și lua respectivele măsuri de precauție, fără a-i divulga motivul, să fie o modalitate de a reuni toate principiile relevante pentru caz. Unii se vor întreba, cu siguranță, dacă este de-ajuns să i se spună să-și ia aceste măsuri de precauție. Oare le va respecta cu stricteţe, sau va fi neglijentă? Să presupunem că apelul la principii nu rezolvă dilema.

6. Estimați consecințele

Sarcina dezbaterilor în acest caz este analizarea alternativelor viabile și încercarea de a prevedea consecințele pozitive și pe cele negative ale fiecăreia. În plus ar trebui să estimăm cât de benefice sunt consecințele pozitive și cât de grave sunt consecințele negative, căci în mod clar unele consecințe sunt mai relevante, mai substanțiale decât altele.

În multe cazuri, atunci când avem două alternative opuse, consecințele uneia sunt imaginea în oglindă a consecințelor celeilalte. La fel și în cazul de față, când alternativele sunt dacă sora să fie înștiințată sau nu cu privire la starea fratelui ei.

Dacă sora este înștiințată privind infectarea fratelui ei cu virusul HIV, vor urma probabil următoarele consecințe:

- Sora va fi avertizată adecvat despre riscurile îngrijirii fratelui ei, reducându-se riscul ca ea însăși să contracteze virusul HIV și fiind astfel salvată de la o boală mortală.
- Toți vor afla de-acum că fratele ei suferă de SIDA, iar familia și prietenii vor bănui că este homosexual. Dacă vor ajunge la această concluzie, tânărul va avea de suferit pe plan psihosocial din partea familiei și, probabil, mult mai multe rele din partea membrilor bandei sale.
- Încrederea medic-pacient va avea de suferit: s-ar putea ca pacietul să refuze de-acum înainte orice alt consult medical, până când va ajunge din nou la urgențe. S-ar crea o situație complicată, dat fiind faptul că tânărul este infectat cu HIV și are nevoie de observație medicală continuă.

Dacă sora nu este înştiinţată privind infectarea cu HIV a fratelui ei, fie pentru că medicul refuză să divulge informaţia, fie pentru că fratele refuză să-i spună, ne putem aştepta la următoarele consecinţe:

- Sora nu va şti ce riscuri îşi asumă, fiind astfel expusă unei boli incurabile. Gradul de risc la care se supune este discutabil. Unii spun că riscul este major: faptul că virusul declanşează o boală fatală justifică avertizarea surorii.
- Faptul că pacientul este infectat cu HIV va rămâne secret, la fel şi faptul că este homosexual. Totuşi, aceste după secrete nu vor rămâne ascunse la nesfârşit, pentru că virusul HIV degenerează în SIDA şi ambele vor ieşi la iveală în viitorul apropiat.
- Încrederea medic-pacient nu va avea de suferit.

Dacă surorii nu i se spune decât să-şi ia măsurile de precauţie comune, pot apărea următoarele consecinţe:

- Sora s-ar putea să le ia, dar s-ar putea şi să nu le ia. S-ar putea să privească aceste măsuri cu superficialilatate şi astfel să se expună riscurilor fără să ştie. Dacă medicul îi spune că măsurile de precauţie trebuie respectate foarte strict, ea ar putea deveni suspicioasă şi ar începe să pună tot felul de întrebări. La rându-i, medicul speră ca sora să-şi ia la întrebări fratele şi să afle de la el despre boală.
- În general, informaţii ca infecţia cu HIV sau orientarea homosexuală a cuiva sunt ţinute secret potrivit legii confidenţialităţii, însă nu se ştie pentru cât timp vor putea rămâne un secret, căci până la urmă vor fi probabil descoperite.
- Încrederea medic-pacient nu va avea de suferit. Totuşi, dacă sora simte că trebuie să-i pună fratelui ei anumite întrebări esenţiale, acesta ar putea crede că medicul a îndemnat-o să-l întrebe şi s-ar simţi trădat.

7. Luaţi o decizie

Ce fel de decizie veţi lua în cazul de faţă? De care principii veţi ţine cont? Credeţi că mai sunt şi alte principii? Care sunt alternativele cu adevărat viabile? Aţi propune şi altele? Care dintre consecinţe vi se par cele mai grave? Credeţi că ar putea apărea şi alte consecinţe?

La un moment dat va trebui să puneţi punct deliberărilor şi să luaţi o decizie, oricât de neplăcută ar fi ea.

CAZUL NR. 2: ETICA AFACERILOR

Sunteţi managerul unui depozit de deşeuri toxice de lângă Sacramento, California. Compania-mamă îşi are sediul în centrul oraşului Los Angeles. În urmă cu câţiva ani, compania a făcut o „groapă" din ciment, în care depozitează deşeurile toxice rezultate din lucrările efectuate de companie de-a lungul nordului Californiei. Se presupune că depozitul a fost construit pe sol impermeabil. Se crede că, după ce au fost combinate cu alte produse chimice, deşeurile sunt mai puţin toxice şi pot fi depozitate în siguranţă în această locaţie. Timp de mai mulţi ani, afacerile cu depozitarea deşeurilor au decurs bine.

În urmă cu câteva luni aţi observat că gustul apei potabile de la birou şi de acasă s-a schimbat. Prin urmare, aţi dispus efectuarea unor teste şi, spre stupoarea dvs., acestea confirmă că există scurgeri spre pânza freatică. Specialiştii care au efectuat testele nu pot spune cu siguranţă dacă scurgerile provin din depozitul de deşeuri, deoarece solul de sub depozit acţionează parţial ca agent de filtrare.

Ca manager responsabil şi preocupat de binele comunităţii, raportaţi situaţia şefului dvs. din Los Angeles. Acesta se consultă cu executivul companiei, iar răspunsul şefilor mari este identic cu al său. Deoarece depozitul a trecut cu brio acum câteva luni de controalele inspecţiei de specialitate, şefii aleg să ignore problema, invocând costurile enorme pe care le-ar presupune dezinfectarea locului şi revenirea la normele impuse de Stat.

Dvs. obiectaţi, spunând că în mod clar inspectorii de la Stat au făcut un control superficial, însă compania îşi menţine poziţia. Şefii nu vor remedia problema decât dacă vor fi acuzaţi că încalcă normele

Statului. Dvs. protestați față de decizia șefilor, iar aceștia vă avertizează să nu luați măsuri. Vi se spune să vă vedeți de munca dvs. de manager și să lăsați în seama lor celelalte decizii.

Dilema dvs. este dată de faptul că în general cei ce „dau șfara-n țară" sunt concediați și nu-și mai găsesc de lucru în breaslă. Sunteți căsătorit și aveți trei copii de școală, așa că nu vă puteți permite să vă pierdeți slujba.

Ce ați face dacă ați fi managerul acestui depozit? Cum v-ați justifica acțiunile? Ce opțiuni aveți ca manager?

1. Adunați datele

Datele relevante sunt următoarele:

- Deși sunteți manager, nu aveți autoritatea finală în problemele de conducere a depozitului. Ați făcut plângere la superiorii dvs., iar aceștia v-au răspuns că nu vor lua măsuri privind solul decât dacă le-o va cere Statul. Șefii vă respectă, dar s-au cam săturat să aduceți mereu în discuție problema scurgerilor.
- Dvs. credeți că materialele toxice se scurg spre pânza freatică periclitând resursele de apă ale comunității. Vă bazați convingerea pe experiența dvs. de inginer și pe faptul că gustul apei potabile din comunitate s-a schimbat simțitor. Ați început să cumpărați apă îmbuteliată și vă încurajați discret prietenii să facă la fel.
- Până acum, testele făcute pentru a stabili dacă deșeurile au atins pânza freatică sunt neconcludente. Depozitul a trecut cu bine toate controalele de inspecție din partea Statului, dovedindu-se corespunzător normelor Statului.
- Aveți o slujbă sigură și șefi care vă asigură traiul dvs., soției și copiilor dvs. Sunteți conștient că de cele mai multe ori angajații care-și „toarnă" șefii sunt concediați și nu-și mai găsesc de lucru în breaslă.

2. Stabiliți perspectivele etice

Companiile au dreptul la un profit cinstit , iar profitul asigură

slujbele şi bunăstarea comunităţii. Companiile au însă şi responsabilitatea de a nu pune în pericol comunitatea în perimetrul căreia lucrează. Aşadar, un posibil conflict etic în cazul de faţă se dă între profit şi binele public sau protecţia mediului.

A doua perspectivă etică se referă la situaţia managerului. El are datoria de a-şi îngriji familia şi de a nu face nimic care să le perturbe liniştea. Pe de altă parte, ca manager al depozitului are obligaţia de a-l conduce corect şi de a se asigura că nu periclitează resursele de apă ale comunităţii. Aici avem un conflict între responsabilitatea managerului faţă de familie şi responsabilitatea faţă de comunitate. Altfel spus, este un conflict între datoria lui de a spune adevărul (protejând comunitatea) şi datoria lui de a-şi îngriji familia (protejându-şi locul de muncă).

3. Care sunt principiile relevante în acest caz?

Ca de obicei, perspectivele etice prezentate aici reprezintă un conflict de principii. Managerul se confruntă cu conflictul dintre principiul îngrijirii familiei şi principiul protejării comunităţii de daune. Compania vrea să-şi sporească profitul, şi nu şi-ar atinge scopul dacă ar trebui să cheltuiască cu dezinfectarea solului. Totuşi, compania are datoria să-şi sporească profitul în mod responsabil. Un alt principiu în cazul de faţă ar fi loialitatea angajatului, care nu trebuie să expună compania angajatoare la riscuri inutile şi la publicitate negativă.

La fel ca în Cazul nr. 1, principiile trebuie cântărite în funcţie de gradul de risc cunoscut până în acest moment. Dacă probabilitatea ca deşeurile să se scurgă în apa freatică este mare, atunci trebuie accentuat principiul de a spune adevărul, evitându-se astfel posibilele daune pentru comunitate. Dacă managerul doar crede că există scurgeri, dar nu are dovezi clare, atunci are greutate principiul loialităţii faţă de familie şi faţă de companie. Până acum, managerul nu are dovezi că există scurgeri din depozit spre apa freatică. Dacă aşteaptă până va dispune de date concludente, ar putea fi prea târziu şi prea costisitor să se mai poată îndrepta ceva. Este de apreciat că depozitul a trecut de inspecţia de calitate, însă deseori etica implică responsabilităţi mai mari decât simpla conformare la norme.

4. Inventariaţi alternativele

Managerul are două alternative principale, fiecare cu câteva opţiuni. În primul rând, managerul ar putea face publică informaţia despre scurgerea de deşeuri. În al doilea rând, în timp ce continuă discuţiile cu şefii companiei, ar putea face el însuşi teste pentru a stabili dacă există scurgeri de deşeuri toxice în apa freatică din comunitate. Dacă poate dovedi că există astfel de scurgeri, poate readuce problema în atenţia şefilor, cerându-le din nou să remedieze situaţia. Această ultimă alternativă ar fi atât prudentă, cât şi morală, şi ar ţine în echilibru toate principiile relevante pentru caz.

În realitate, însă, dilemele etice nu se rezolvă atât de uşor. Să presupunem că managerul chiar face teste în plus şi acestea idică existenţa unei scurgeri, dar şefii îi spun şi acum să tacă până când compania va fi obligată de Stat să ia măsuri. În această situaţie n-ar avea altă alternativă decât să „dea sfara-n ţară", expresie ce descrie strădania cuiva de a da pe faţă activităţile secrete şi ilegale ale altcuiva. Dacă alege să-şi „toarne" astfel şefii, managerul are la dispoziţie următoarele opţiuni.

Prima opţiune ar fi să dea pe faţă situaţia luând legătura direct cu organele de mediu, care să înceapă de îndată inspectarea depozitului. Managerul le-ar putea contacta ca anonim, dar implicarea sa nu poate rămâne secretă pentru mult timp, dat fiind că a mai adus şi în trecut problema la cunoştinţa şefilor. Aşadar, fie că ia legătura cu inspectorii de mediu direct sau ca anonim, rezultatul va fi cam acelaşi.

O a doua opţiune ar fi să ia legătura cu presa. Mass-media va aduce situaţia în atenţia publicului larg, şi probabil revolta publicului va obliga compania să remedieze problema. Dacă recurge însă la această opţiune, managerul îşi asumă riscul de a fi concediat şi exclus din breaslă.

O a treia opţiune ar fi să ţină secretă informaţia, dar să sugereze discret prietenilor şi cunoştinţelor din comunitate să nu consume apă de la robinet. Sugerând acest lucru şi altora în afară de prietenii săi apropiaţi, îşi asumă riscul ca ştirea să facă înconjurul comunităţii.

Poate că asta şi vrea, aşa încât acuzaţia de a fi dat şfara-n ţară să fie pusă pe seama altcuiva, iar el să scape basma curată şi să-şi păstreze slujba.

O a patra alternativă ar fi să remedieze el însuşi situaţia şi să dezinfecteze solul folosind resursele financiare alocate curăţeniei şi reparaţiilor. În acest fel şi-ar păstra şi slujba şi ar proteja şi resursele de apă ale comunităţii. Dacă nu este necesară o sumă mare de bani, această operaţiune ar fi cea mai practică şi poate cea mai bună alternativă. Este însă puţin probabil ca rezolvarea unei probleme de asemenea magnitudine să nu presupună sume uriaşe de bani. Chiar dacă s-ar încadra în bugetul său, şefii nu vor trece cu vederea cheltuieli atât de mari şi-i vor sista probabil fondurile. Totuşi, această opţiune nu este atât de riscantă precum „turnarea" şefilor. De dragul argumentului vom presupune însă că suma de bani necesară remedierii situaţiei este mai mare decât bugetul managerului.

5. Comparaţi alternativele cu principiile

În acest caz, singura modalitate de a lua o decizie clară este să accentuăm unul dintre principii în detrimentul celuilalt. Ar fi bine să avem informaţii privind zona de extindere a scurgerii în apa freatică, dar cum nu le avem vom presupune că nu putem rezolva cazul doar comparând alternativele cu principiile.

6. Estimaţi consecinţele

Managerul are doar două alternative: fie să găsească alte căi de a divulga informaţia despre scurgeri, fie să ţină informaţia secret până la următoarea inspecţie de la Stat. Aşa cum am văzut în cazul anterior, consecinţele pozitive ale unei opţiuni sunt reversul consecinţelor negative ale celeilalte opţiuni. Aşadar, importanţa pe care factorii decizionali o acordă diferitelor consecinţe este esenţială pentru estimarea direcţiei în care duc consecinţele.

Dacă managerul divulgă informaţia, acţiunea sa va avea următoarele posibile consecinţe:

- Compania va fi supusă de îndată inspecţiilor de la Stat sau

va avea parte de publicitate negativă. De reținut că depozitul se află în Sacramento, iar sediul central al companiei este la o distanță de aproape 650 Km, în Los Angeles. Dacă verdictul va fi că depozitul nu îndeplinește standardele de mediu, compania va trebui să remedieze problema. S-ar putea însă ca depozitul să treacă toate testele.

- Probabil că managerul își va pierde slujba fiindcă a sfidat ordinele specifice ale șefilor. S-ar putea să nu mai găsească de lucru în breaslă și să fie nevoit să caute un alt domeniu de activitate. Va trebui probabil să se mute cu întreaga familie și va ajunge în impas financiar. Totuși, în astfel de situații în care creștinul preferă să-și păstreze principiile spre binele comunității, el se poate încrede în Dumnezeu, care va purta de grijă familiei sale.

Dacă managerul nu divulgă informația, vor apărea probabil următoarele consecințe:

- Scurgerile toxice vor continua și vor periclita apa freatică a comunității.
- Managerul va avea pe conștiință faptul că nu a salvat comunitatea atunci când a putut.
- Managerul își va păstra slujba, și familia sa va avea asigurate veniturile necesare.
- Dacă mai târziu depozitul va fi inspectat și vor fi depistate scurgeri, managerul poate fi găsit vinovat de mușamalizare. În apărare, el s-ar putea disculpa spunând că a trimis înștiințări șefilor avertizându-i cu privire la probleme. În cel mai rău caz și dacă situația se agravează, managerul va fi învinuit doar de prietenii și cunoscuții din comunitate.

7. Luați o decizie

Este greu de luat o decizie în cazul de față. Dvs. ce ați face? Există oare suficiente dovezi pentru a face publică informația fie prin mass-media, fie prin inspectorii de mediu? Trebuie oare divulgată

informația, dat fiind principiul biblic al jertfei de sine spre binele comunității? Oare familia managerului trăiește și ea în comunitatea respectivă, sporindu-i astfel responsabilitatea? Care este rolul suveranității lui Dumnezeu în deciziile pe care le luăm? Ar lua managerul o alt fel de decizie dacă n-ar fi creștin?

CAZUL NR. 3: DREPTURILE PĂRINTEȘTI ȘI INTERESUL PACIENTULUI

Un băiețel corean în vârstă de opt ani este adus la spital de părinții lui pe data de 31 decembrie. Printre alte simptome are febră mare, ulcerații în jurul gurii, inflamări ale glandelor limfatice și incapacitatea de a-și mișca capul. I s-au administrat antibiotice, dar fără rezultat. Analizele de laborator îl diagnostichează cu boala Kawasaki. Deși originea bolii este necunoscută, ea provoacă o serie de simptome precum erupții cutanate, febră puternică și leziuni ale pielii. Efectele majore ale bolii sunt complicațiile cardiace și anevrismul. În 30% dintre cazuri, boala afectează grav inima pacienților. Boala este tratată cu aspirină și gamaglobuline (proteine existente în sânge), care reduc considerabil riscul bolilor cardiace.

Medicii au început tratmentul cu gamaglobuline în seara zilei de 5 ianuarie. Informată că tratamentul are la bază compuși sanguini, mama băiatului prezintă medicilor un document scris, atestând apartenența ei la Martorii lui Iahova, și spune că refuză un astfel de tratament pentru fiul ei.[3] Prin urmare, mama cere sistarea tratamentului intravenos. Tatăl este și el de acord cu oprirea tratamentului,

3 Este bine știut faptul că Martorii lui Iehova resping transfuziile de sânge și tratamentele cu compuși ai sângelui precum gamaglobulinele. Doctrina lor reiese din interpretarea specifică pe care o dau textului din Fapte 15:29: "să vă feriți de... sânge". Privit în context, acest text nu se referă la folosirea sângelui uman în transfuzii, ci la consumul de carne din care nu s-a scurs încă sângele. În Fapte 15 se ridică întrebarea dacă creștinii dintre neamuri trebuie sau nu trebuie să se supună Legii lui Moise așa cum doreau creștinii evrei. Problema a primit răspuns la Conciliul de la Ierusalim, care a decis că neamurile nu trebuie să se supună Legii lui Moise. Totuși, pentru a nu-i jigni pe frații lor evrei, credincioșii dintre neamuri sunt sfătuiți să se ferească sau să se abțină de la anumite lucruri, printre care și consumul de carne cu sânge.

fiind adeptul medicinii naturiste orientale. Tatăl şi-a pierdut încrederea în medicina occidentală, care s-a dovedit ineficientă în multe cazuri.

Pe data de 6 ianuarie, medicul îi convocă pe membrii Comisiei de Etică. Medicul vrea să continue tratamentul intravenos, dar să permită totodată şi tratamentul cu ierburi medicinale orientale. Părinţii cer însă externarea copilului din spital, contrar sfatului medicului. Medicul cere spitalizarea deoarece există riscul real de apariţie a complicaţiilor cardiace. Medicul vrea să stabilească o întâlnire cu părinţii copilului şi cu capelanul spitalului (de asemenea membru al Comisiei de Etică) pentru a analiza diferite posibilităţi de tratament, însă tatăl băiatului refuză să vorbească cu medicul. În această situaţie, medicul ia legătura cu directoarea Secţiei de Asistenţă Socială din cadrul serviciului de externări al spitalului, iar aceasta contactează serviciul de Protecţie Socială a Copilului, interesându-se dacă băiatul poate fi reţinut cu forţa în spital.

Consultându-se cu directorul Comisiei de Etică şi cu eticianul spitalului, capelanul şi şeful Secţiei de Pediatrie decid să sisteze tratamentul până la obţinerea unui ordin judecătoresc. Cei doi hotărăsc să se întâlnească mai întâi cu părinţii pentru a clarifica situaţia.

Să presupunem, de dragul discuţiei noastre, că întâlnirea cu părinţii copilului nu a dus la nici un rezultat. Consecventă învăţăturii Martorilor lui Iehova, mama insistă ca tratamentul să nu utilizeze compuşi ai sângelui. Pe de altă parte, tatăl doreşte să-şi trateze copilul cu plante medicinale.

Dvs. sunteţi reprezentantul Comisiei de Etică însărcinat să poarte tratative cu familia copilului pentru a rezolva dilema dintre drepturile părinţilor şi interesul copilului. Urmaţi modelul în şapte paşi şi decideţi cum veţi rezolva cazul.

1. Adunaţi datele

Datele relevante sunt următoarele:

- Pacientul, un băiat minor, a fost internat în spital pe data de 31 decembrie şi diagnosticat cu boala Kawasaki.

- În 30% dintre cazuri, tratamentul tradiţional este nefavorabil pentru inimă. (Întrebări: Cât de grav este efectul asupra inimii? Este el mortal? Este procentul de 30% relevant pentru un copil de 8 ani?)
- Pe data de 5 ianuarie s-a început tratamentul cu gamaglobulină, o proteină a sângelui, pentru a minimaliza efectele negative asupra inimii pacientului. (Întrebare: Ce s-a întâmplat în perioada dintre 31 decembrie şi 5 ianuarie, când a început tratamentul cu gamaglobuline?)
- Mama se opune transfuziei cu compuşi ai sângelui în corpul fiului ei. Ea aduce un document scris atestându-i apartenenţa la Martorii lui Iehova, potrivit învăţăturii cărora tratamentul medical pe bază de transfuzii de sânge este interzis.
- Tatăl corean susţine folosirea plantelor medicinale orientale, neavând încredere în medicina tradiţională occidentală. Convingerile sale îl fac să refuze dialogul cu medicul.
- Ambii părinţi invocă motive diferite în vederea sistării tratamentului. Curând ajung să ceară externarea copilului din spital.
- Pe data de 6 ianuarie, spitalul ia legătura cu Serviciul de Protecţie Socială a Copilului, care cere reţinerea forţată a copilului în spital. Tot pe 6 ianuarie începe procesul de obţinere a ordinului judecătoresc de continuare a tratamentului împotriva voinţei părinţilor.
- Medicul este dispus să permită tratamentul cu ierburi medicinale cerut de tatăl copilului, dar nu este dispus să oprească tratamentul bazat pe transfuzii de sânge.
- Pe 6 ianuarie, tratamentul medicului este oprit, încercându-se relaurea dialogului cu părinţii copilului. Comisia de Etică decide că tratamentul cu gamaglobuline se poate relua fără nici un pericol pentru pacient. Aceasta este doar o măsură temporară în aşteptarea emiterii ordinului judecătoresc. În acest răstimp se aranjază o întâlnire cu părinţii, în dorinţa de a ajunge la un rezultat neoficial.

- Pacientul a răspuns foarte bine primei faze a tratamentului, înainte ca acesta să fie sistat.

2. Stabiliți perspectivele etice

În cazul de față, o primă perspectivă privește dreptul părinților de a face tot ce e mai bine pentru copilul lor, iar cea de-a doua, opusă ei, privește folosirea tratamentului medical în interesul copilului. Așadar avem a face cu o juxtapunere între autonomia parentală și recuperarea medicală a copilului.

3. Care sunt principiile relevante în acest caz?

Autonomia parentală – sau libertatea părinților de a lua decizii medicale pentru copilul lor.

Ajutarea pacientului – sau responsabilitatea de a urmări interesul pacientului (vezi principiul „nu face rău semenului"). Acest principiu este accentuat de faptul că pacientul este minor și incapabil să decidă pentru sine.

Dreptul medicului de a administra tratamentul pe care-l crede cel mai bun pentru pacient.

4. Inventariați alternativele

Continuarea tratamentului împotriva voinței părinților. Această alternativă ar implica necesitatea unui ordin judecătoresc și, probabil, reținerea forțată a pacientului în spital.

Acceptarea dorinței părinților, permițând tratamentul cu ierburi medicinale în paralel cu alte tipuri de tratament. Nu va fi folosit tratamentul bazat pe transfuzii de sânge, iar părinții își vor asuma riscul ca fiul lor să dezvolte probleme cardiace.

Încheierea unui compromis, prin care să se utilizeze plantele medicinale așa cum doresc părinții, dar și tratamentul cu transfuzii de gamaglobuline. Această opțiune presupune un apel la conducătorii locali ai Martorilor lui Iehova, care să permită o excepție de la doctrină în cazul copilului.

5. Comparați alternativele cu principiile

Este foarte important de prevăzut riscul la care se supune copilul dacă nu primește tratamentul cu gamaglobuline. Dacă riscul apariției unor complicații cardiace este major și mortal, atunci tratamentul spre binele copilului este prioritar. Dacă riscul nu este alarmant și medicii pot ține situația sub control, oricât de neplăcut pare, atunci principiul autonomiei părinților are prioritate. Nu sunt motive de a interzice tratamentul cu ierburi medicinale propus de tatăl copilului, în paralel cu tratamentul normal. Totuși, dacă cele două mijloace sunt incongruente, sau dacă tratamentul cu ierburi periclitează tratamentul normal, atunci interesul medical al copilului ar trebui să aibă prioritate.

Nu este sigur dacă în acest moment se poate lua o decizie.

6. Estimați consecințele

Până în acest moment, fiecare dintre cele trei alternative reprezintă o opțiune viabilă. Simpla comparare a principiilor nu ajută la luarea unei decizii fără echivoc și nici nu elimină restul alternativelor. Să evaluăm posibilele consecințe ale fiecărei alternative.

Dacă alegem prima alternativă (adică tratamentul să fie continuat împotriva voinței părinților, printr-un ordin judecătoresc), ne putem aștepta la următoarele consecințe:

- Neîncrederea părinților în spitalul și în medicii respectivi se va accentua.
- Părinții își vor externa copilul din spital. Au amenințat, oricum, că vor face acest lucru, și vor trece probabil la fapte, dacă vor afla de ordinul judecătoresc care dispune continuarea tratamentului. Medicii vor fi astfel obligați să împiedice externarea copilului cerând reținerea lui forțată în spital. Dacă se va ajunge până acolo, între părinții copilului și medici nu va mai exista nici un fel de dialog.
- Copilul va beneficia de îngrijirea medicală necesară, care este spre binele (interesul) său.

- Potrivit credinței religioase a părinților, copilul va suferi pedeapsa veșnică dacă i se vor face transfuzii cu compuși ai sângelui.
- Părinții i-ar putea da în judecată pe medici, motivând că li s-au încălcat drepturile părintești și autoritatea.

Dacă se alege cea de-a doua alternativă (adică respectarea dorinței părinților de a se folosi tratamentul pe bază de ierburi orientale, iar nu transfuziile de sânge), consecințele pot fi următoarele:

- Încrederea părinților în angajații spitalului nu va avea de suferit și, probabil, medicii îi vor putea convinge ulterior să accepte tratamentul normal.
- Nu va mai exista riscul unui proces civil sau al externării copilului.
- Ar putea apărea complicații cardiace din cauză că pacientului nu i s-a administrat tratamentul cu transfuzii.
- Potrivit credinței părinților, copilul va avea parte de fericire veșnică.
- Cerința de a administra pacientului un tratament dăunător poate afecta moralitatea spitalului.

Dacă se alege cea de-a treia alternativă (adică administrarea tratamentului pe bază de ierburi în paralel cu tratamentul cu transfuzii), consecințele ar fi următoarele:

- În mare, sănătatea copilului nu va avea de suferit, cu condiția ca tratamentul cu ierburi al tatălui să nu contravină tratamentului normal.
- Dorința tatălui va fi respectată, dar nu și a mamei, existând astfel pericolul ca mama să nu mai aibă încredere în medici și să se înstrăineze de soțul ei.
- Dacă reprezentanții Martorilor lui Iehova decid să facă o excepție în acest caz, mama va fi mulțumită, iar sănătatea copilului protejată. Dacă Martorii lui Iehova nu-și dau acordul, mama va putea alege această alternativă, crezând că afectează

viitorul spiritual al fiului ei. Referitor la argumentele doctrinare pe care le susţin, le-aţi putea explica părinţilor că textul biblic invocat a fost interpretat greşit. Le puteţi oferi apoi interpretarea corectă a textului, arătându-le că viziunea lor asupra Scripturii este greşită.

7. Luaţi o decizie

Ce decizie aţi lua dacă aţi fi medicul copilului? Cazul de faţă este relevant pentru felul în care trebuie abordate diferitele culturi şi credinţe din punct de vedere etic. Nu toată lumea are o perspectivă creştină asupra vieţii, de aceea trebuie să respectăm, până la un punct, credinţele altora. Cum corelaţi drepturile parentale cu ceea ce dvs. vi se pare că reprezintă interesele copilului? Aţi fi gata să cereţi un ordin judecătoresc care să dispună administrarea tratamentului împotriva dorinţei părinţilor? Sau aţi continua să discutaţi cu părinţii, încercând să-i convingeţi de necesitatea tratamentului medical? În ce măsură periclitaţi sănătatea copilului dacă menţineţi dialogul cu părinţii? Când vă confruntaţi cu oameni a căror credinţă diferă de a dvs., sunteţi pus deseori în faţa unor decizii dificile.[4]

CONCLUZIE

Sperăm că acest model în şapte paşi vă va ajuta să puneţi întrebă-

4 Iată cum a fost rezolvat cazul. După discuţii îndelungate cu părinţii, spitalul a hotărât să permită folosirea tratamentului cu ierburi medicinale în paralel cu tratamentul-standard. Tatăl a dorit să-i fie respectată convingerea privind folosirea plantelor orientale. Mama a primit încuviinţarea reprezentanţilor Martorilor lui Iehova ca fiul ei să fie tratat cu gamaglobuline. Cu toate că nu ştiau dacă tratamentul va avea efecte secundare, mama şi tatăl au convenit asupra continuării lui. Tatăl a cerut ca fiul său să fie supravegheat de un alt medic, cu care părinţii se înţelegeau mai bine. El a cerut totodată ca noul medic să analizeze conţinutul ierburilor medicinale urmând a fi administrate copilului, şi astfel să înţeleagă practicile medicale orientale. Directorii spitalului au fost de acord că supună această cerere atenţiei medicului, însă nu garantau că medicul se va conforma. La sfârşitul discuţiei, părinţii le-au mulţumit directorilor pentru amabilitatea de a le fi ascultat opiniile. Asistentul social de la Protecţia Copilului a fost înştiinţat că prezenţa sa nu mai era necesară, întrucât situaţia se rezolvase. Era mai bine să nu aibă o întrevedere cu părinţii, pentru a nu-i nelinişti.

rile relevante când vă veți confrunta cu dileme etice. Sperăm, de asemenea, că folosind acest model veți ajunge să luați o decizie corectă chiar și când vă veți confrunta cu date și sentimente confuze.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6

AVORTUL

Pe data de 20 ianuarie 1973, Curtea Supremă de Justiție a SUA a dat verdictul în răsunătorul caz *Roe vs. Wade*, prin care legaliza avortul. Prin urmare, discuțiile despre avort au escaladat într-un adevărat război de idei. Susținătorii dreptului femeii de a alege (*pro-choice*) au primit pozitiv decizia Curții, invocând libertatea femeii de a nu duce la termen o sarcină nedorită. Pe de altă parte, susținătorii dreptului la viață al fătului (*pro-life*) vedeau decizia Curții ca pe un atentat la cel mai vulnerabil segment social, anume copiii nenăscuți. În intervalul de peste douăzeci de ani de atunci, discuțiile despre avort s-au intensificat și încă nu s-a ajuns la o soluție clară. Aceste dezbateri au devenit un adevărat curent cultural în America, și viitorul se va defini probabil tot în umbra lor.

Dezbaterile îndelungate au extins problema avortului și asupra altor zone. De exemplu, noile controverse vizează avorturile care au loc în ultima perioadă a sarcinii, denumite și avorturi cu naștere parțială. Suporterii pro-life spun că acest tip de avort reprezintă o mârșăvie împotriva vieții și nenăscutului, iar suporterii pro-choice spun că trebuie eliminat orice impediment ce contestă femeii dreptul ei constituțional la avort.

Odată cu dezvoltarea tehnologiei medicale s-a ajuns să se prelevеze țesut de la fetușii avortați la cerere, care este folosit în tratarea unor afecțiuni precum boala Parkinson, diabetul și în viitorul apropiat a multor altora. În plus, specialiștii manifestă un interes tot mai acut pentru studierea embrionului uman. Oamenii de știință folosesc

embrionii prelevați în urma procedeelor de sterilizare și fac cercetări asupra lor. Aceste cercetări au luat amploare, deoarece cu ajutorul lor se prevede vindecarea multor boli. Se discută, de asemenea, despre locul avortului în cadrul politicilor sociale, adică ar trebui el declarat ilegal dacă cineva îl consideră imoral? Cei mai mulți suporteri pro-life încurajează modificarea legii avortului, dar unii spun că, deși avortul li se pare imoral, legea n-ar trebui să impună femeii interdicția de a face avort.

S-a scris mult despre problema avortului atât din perspectiva pro-life, cât și pro-choice, și atât la nivel academic, cât și pentru publicul larg; citirea tuturor acestor lucrări ar dura probabil o viață de om. La nivel academic, printre cei ce și-au dedicat viața acestui subiect sunt filosofi, avocați, teologi și eticieni. Capitolul de față este structurat în așa fel încât să vă aducă în miezul problemei cu ajutorul a patru aspecte legate de avort.

Primul aspect legat de problema avortului vizează dezvoltarea cadrului legal ulterior verdictului din cazul *Roe vs. Wade* din 1973. Vom prezenta alte patru cazuri importante soluționate la Curtea Supremă de Justiție, cu accent special pe două cazuri recente care limitează dreptul la avort, dar mențin problematica în parametri stabiliți de cazul *Roe vs. Wade*. Al doilea aspect vizează contextul biblic și textele biblice relevante în această problemă. Al treilea aspect presupune analizarea argumentelor suporterilor pro-choice, care invocă dreptul la avort. Al patrulea și ultimul aspect vizează caracterul de persoană al fătului și ridică întrebarea: „În ce perioadă a sarcinii devine nenăscutul o persoană umană?"

CADRUL LEGAL AL AVORTULUI

Problema avortului cu diferitele lui aspecte a fost dezătută în numeroase procese legale de-a lungul timpului, dar cazurile care au ajuns la Curtea Supremă de Justiție sunt esențiale, deoarece stabilesc contextul dezbaterii și deciziile normative aferente. În ultimii douăzeci de ani s-au înregistrat cinci astfel de cazuri legale, unele stabilind dreptul femeii de a face avort, iar altele limitând acest drept. Astfel,

în cazul *Roe vs. Wade* s-a dat pentru prima oară verdictul de legalizare a avortului, iar dezbaterile inițiale au continuat în cazul recent *Planificarea parentală vs. Casey*, al cărui verdict afirma și totodată limita dreptul la avort. Prin urmare, este clar că mai degrabă tribunalele sunt interesate de problema avortului, decât Congresul SUA sau organele legislative ale Statului.

Cazul Roe vs. Wade (1973)[1]

În acest caz decisiv, Norma McCorvey[2] (Jane Roe) a pretins că fusese victima unui viol și că legile statului Texas o obligau să poarte fătul chiar dacă rămăsese însărcinată împotriva voinței ei. Deși ulterior femeia a recunoscut că nu fusese violată, ci rămăsese însărcinată pentru că nu a folosit mijloace de contracepție, Curtea Supremă a decis că legile din Texas, care interziceau avortul exceptând situațiile de real pericol pentru mamă, sunt neconstituționale. Asemenea legi ar fi încălcat Al Paisprezecelea Amendament din Constituția SUA, care asigură dreptul persoanei la viață privată. Curtea a decis că ideea de intimitate include și pântecele femeii, dându-i acesteia dreptul să pună capăt sarcinii.

Curtea a stabilit că, deși femeia are dreptul constituțional la avort, și Statul este interesat să protejeze sănătatea femeii și viața potențială a fătului. Curtea prevedea că aceste elemente devin esențiale odată cu maturizarea sarcinii. Așadar, Curtea a împărțit perioada sarcinii în trei trimestre, hotărând că interesele Statului vor fi diferite în funcție de fiecare trimestru. Curtea a afirmat dreptul incontestabil al femeii de a face avort la cerere în primul trimestru de sarcină. După primul trimestru, însă, Statul putea reglementa avortul astfel încât să nu fie periclitată sănătatea femeii. De exemplu, avortul trebuia efectuat în centre medicale autorizate și de către personal medical calificat. Ca urmare, după primul trimestru se poate face avort, dar nu întotdeau-

1 410 U.S. 113 (1973).

2 În august 1995, McCorvey și-a schimbat părerile despre avort, și-a dat demisia de la clinica pentru femei din Dallas și a devenit membra unei biserici păstorite de un lider marcant al organizației Operation Rescue (dedicate stopării avorturilor în America).

na la cerere. După ce fătul a ajuns la viabilitate (la stadiul în care poate supraviețui în afara uterului) și dat fiind potențialul de viață al fătului, Statul poate reglementa și interzice avortul, exceptând cazurile în care sănătatea mamei este în pericol. Deși, tehnic vorbind, verdictul Curții nu a legalizat avortul la cerere, cazul *Roe vs. Wade* și următorul caz asemănător, *Doe vs. Bolton*, sunt reprezentantive pentru legalizarea avortului la cerere în orice trimestru al sarcinii.

Doe vs. Bolton (1973)[3]

În acest caz asemănător și soluționat în aceeași zi cu cazul *Roe vs. Wade*, Curtea Supremă a respins o lege a statului Georgia care limita avortul la spitalele acreditate: pentru avort erau necesare aprobări din partea unei comisii și a altor doi medici, și numai medicii practicanți în Georgia aveau dreptul să efectueze avortul. Invocând din nou dreptul femeii la viața privată și, în premieră, dreptul medicului de a efectua această practică medicală, Curtea a declarat legea georgiană neconstituțională. Orice tentativă de limitare a dreptului femeii la avort trebuia motivată ca „interes al Statului", ceea ce aici nu era cazul.

Legea georgiană excepta de la limitarea avortului acele situații în care sănătatea sau viața femeii erau puse în pericol. Decizia dacă viața sau sănătatea femeii erau periclitate aparținea medicului și se lua în cadrul spitalului. Dreptul medicului de a face astfel de judecăți lărgea considerabil aplicabilitatea cazului *Roe vs. Wade*, permițând avortul la cerere în orice trimestru al sarcinii. Cazul *Roe vs. Wade* permitea Statului să interzică avortul după instaurarea viabilității fătului, exceptând situațiile în care continuarea sarcinii ar fi periclitat viața mamei. Decizia din cazul *Doe vs. Bolton* a lărgit sensul dat anterior ideii de pericol pentru viața mamei.

În acest caz, Curtea a revenit spunând că sănătatea mamei implică mai mult decât sănătatea ei fizică: ea se referă și la sănătatea ei psihică și emoțională. Așadar, când continuarea sarcinii periclita sănătatea emoțională a femeii, medicul putea autoriza avortul. Curtea Supremă a explicat situația în felul următor:

3 410 U.S. 179 (1973).

> Statutul (respectiva lege georgiană) a fost interpretat ca referindu-se atât la bunăstarea psihologică, cât și la cea fizică... Considerăm că judecata medicală (aparținând medicului femeii) trebuie să vizeze toți factorii – fizici, emoționali, psihologici, familiali și de vârstă ai femeii – relevanți pentru bunăstarea pacientei. Toți acești factori pot fi asociați cu sănătatea (femeii însărcinate).[4]

Așadar, dacă medicul crede că sarcina poate amenința sănătatea femeii în oricare dintre aceste domenii (factori), decizia Curții este că medicul poate autoriza avortul în orice trimestru al sarcinii. Dacă prelungirea sarcinii ar afecta sănătatea emoțională a familiei femeii (vezi factorii familiali invocați de Curte), avortul este justificat. Felul în care Curtea a înțeles să lărgească sensul ideii de sănătate a femeii și al periclitării ei de către fetus a făcut ca avortul să fie permis din aproape orice motiv. Această decizie și decizia în cazul *Roe vs. Wade* au stabilit dreptul constituțional de a face avort la cerere.

Planificarea parentală vs. Danforth (1977)[5]

Acest caz a înlăturat orice limite din calea libertății de a face avort conform standardelor stabilite în cazul *Roe vs. Wade*. Obiectul dezbaterii Curții a fost o lege a statului Missouri care cerea ca soțul femeii să-și dea și el acordul cu privire la avort, iar părinții fetelor minore să consimtă la avort. Curtea a decis că dreptul femeii la avort nu poate fi impedimentat de acordul prealabil al soțului sau, în cazul minorelor, al părinților. Curtea a hotărât că decizia de a face avort aparține exclusiv femeii însărcinate și judecății de specialitate a medicului ei, iar consimțământul altor persoane este în plus și, deci, neconstituțional. Cei ce se opuneau avorturilor au replicat, spunând că este de neimaginat ca o minoră să poată face avort fără consimțământul părinților ei și fără măcar ca ei să știe. Ca urmare, această decizie a Curții a tulburat și mai mult apele.

4 Ibid., 192-193.
5 428 U.S. 52 (1977).

Webster vs. Serviciile de sănătate reproductivă (1989)[6]

Acest caz a marcat una dintre cele mai semnificative limite asupra dreptului de a face avort. Curtea Supremă a atacat decizia Curții Districtuale și a Curții de Apel, și a aprobat legea statului Missouri care interzicea folosirea fondurilor publice sau a centrelor medicale pentru efectuarea de avorturi neterapeutice (avorturi care nu au ca scop protejarea vieții mamei). Curtea a subliniat că dreptul de a face avort stabilit în cazul *Roe vs. Wade* nu obligă Statul să plătească procedura de avort pentru femeile care nu-și permit costurile. Interzicerea folosirii fondurilor publice pentru efectuarea avorturilor nu încalcă verdictul dat în cazul *Roe vs. Wade*, din moment ce nu impedimentează dreptul femeii la avort. Actuala decizie îi lasă doar femeii aceleași opțiuni pe care le-ar fi avut dacă guvernul n-ar deține spitale publice. Mai mult, folosirea banilor publici pentru nașteri (care este o prevedere constituțională) și nu pentru avorturi nu încalcă verdictul din cazul *Roe vs. Wade*, deoarece Statul este liber să hotărască unde merg fondurile publice.

Dacă Amendamentul Hyde se referă la alocarea de fonduri publice pentru avorturi, cazul *Webster vs. Serviciile de sănătate reproductivă* se referă la dreptul Statului de a interzice folosirea banilor publici pentru plata avorturilor. Susținătorii dreptului la avort spun că dreptul femeii la avort este vorbărie goală dacă femeia nu poate plăti avortul și dacă Statul refuză s-o ajute. Curtea a stabilit că dreptul femeii de a face avort fără impedimente din partea Statului nu obligă Guvernul să plătească avortul. Curtea a făcut aici o distincție clară între drepturile negative și drepturile pozitive. Drepturile negative sunt drepturile de a fi lăsat în pace, de a fi ferit de amestecul Statului în problemele personale (în situația de față, obținerea dreptului la avort). Cu alte cuvinte, Statul nu poate pune piedici în calea femeii care vrea să facă avort. Drepturile pozitive sunt drepturi pe care o a doua parte este obligată să ți le asigure (în situația de față, Statul care ar asigura fondurile pentru avort). După cum prevedea și cazul *Roe vs. Wade*, dreptul de a face avort este un drept negativ, un drept în care altcineva nu se poate amesteca. Acest drept negativ nu

6 109 S. Ct. 3040 (1989)

poate obliga Statul să asigure femeii mijloacele materiale în vederea avortului.

Planificarea parentală vs. Casey (1992)[7]

Cea mai recentă replică dată cazului *Roe vs. Wade* este o lege a statului Pennsylvania, considerată de criticii avortului o oportunitate pentru Curte de a reexamina hotărârea dată în cazul *Roe vs. Wade*. În cazul discutat de legea din Pennsylvania s-a decis necesitatea unui interval de aşteptare de 24 de ore înainte de efectuarea avortului (timp în care femeia să fie informată privind procedura şi riscurile avortului, precum şi vârsta probabilă a fătului); legea cerea totodată consimţământul părinţilor în cazul minorelor care doreau să facă avort (deşi legea prevedea ca alternativă consimţământul judecătorului sau emiterea unui ordin judecătoresc de aprobare a avortului); legea mai prevedea ca soţul femeii însărcinate să fie înştiinţat de decizia ei de a face avort. Femeia se putea sustrage tuturor acestor cerinţe ale legii în cazul unei „urgenţe medicale".

Sesizând că acest caz era o replică împotriva principiilor de bază din cazul *Roe vs. Wade*, Curtea Supremă a dat noi ordine prin care reafirma intenţia şi decizia de a respecta dreptul femeii la a cere avortul, şi asta spre dezamăgirea suporterilor pro-life. Curtea a subliniat din nou că dreptul la avort corespunde dreptului femeii la viaţă privată, aşa cum rezultă din ideea de libertate promovată de Constituţie. Mai mult, Curtea a decis că dreptul la avort corespunde ideii de autonomie individuală (dreptul individului de a lua propriile decizii privitoare la viaţa personală) şi de integritate fizică (dreptul individului de a decide singur ce face cu propriul trup), în paralel cu dreptul de a refuza tratamentul medical. Aceste argumente reprezintă o parte semnificativă a apărării poziţiei pro-choice, pe care o vom analiza în secţiunea următoare.

Totuşi, Curtea a reţinut şi câteva dintre prevederile legii din Pen-

7 112 S. Ct. 2791 (1992). Pentru alte cazuri care interzic impunerea de limite avortului, vezi *Akron vs. Serviciile de sănătate reproductivă din Akron* (462 U.S. 416 [1983], şi *Ohio vs. Serviciile de sănătate reproductivă din Akron* (497 U.S. 502 [1990]).

nsylvania, spre dezamăgirea suporterilor pro-choice. În primul rând, Curtea a decis că trebuie respectat acel interval de 24 de ore, în care femeia este informată despre riscurile avortului (atât pentru ea, cât și pentru făt) și despre vârsta probabilă a fătului. Chiar dacă în urma informării (care trebuie să conțină date clare), femeia decidea în favoarea nașterii, informația prezentată nu consituie o povară în plus care s-o împiedice de la avort. În al doilea rând, Curtea a susținut și necesitatea consimțământului părinților sau, în schimb, a consimțământului judecătoresc în cazul minorelor. În al treilea rând, Curtea a respins ca invalidă înștiințarea soțului cu privire la intenția femeii de a face avort. Înștiințarea lui ar fi putut prezenta riscuri pentru femeie și ar fi putut impedimenta obținerea avortului.

Așadar, decizia Curții i-a dezamăgit și pe suporterii pro-life și pe suporterii pro-choice. Suporterii pro-life spuneau că astfel s-a irosit cea mai bună ocazie de a revoca decizia din cazul *Roe vs. Wade* și că vor continua lupra pentru drepturile nenăscutului. Suporterii pro-choice au fost dezamăgiți de restricțiile menținute de Curte, definindu-le ca impedimente suplimentare pentru femeile care cer avortul. Legalitatea avortului a rămas, însă, intactă, iar cazul *Roe vs. Wade* a trecut testul consituționalității în ciuda diverselor replici. Dat fiind faptul că administrația Clinton a insistat asupra libertății femeii de a alege, făcând din dreptul la avort decretat de Curte o lege de Stat, șansele de a restricționa avortul în tribunale au scăzut considerabil. Această situație ne face și mai conștienți de importanța dezbaterilor morale, accentuând semnificația folosirii învățăturii biblice și a argumentelor morale în discuții.

ÎNVĂȚĂTURA BIBLIEI DESPRE AVORT

Deși Biblia nu spune mot-à-mot că „fătul este persoană" sau că „avortul este interzis", este eronat să susținem că Biblia nu interzice avortul. Dreptul la viață este apărat cu putere pretutindeni în Scriptură. Deși unele texte par să susțină poziția pro-choice, afirmația nu se susține când examinăm atent textele în contextul lor.

Cea de-A Cincea Poruncă a Legii interzice clar curmarea unei

vieți nevinovate: „Să nu ucizi" (Exod 20:13). Argumentul biblic fundamental împotriva avortului are la bază egalitatea dintre copilul nenăscut din pântece și copilul sau adultul din afara pântecelui matern. Nu este de-ajuns să arătăm, așa cum fac unii suporteri pro-life, că Dumnezeu modelează nenăscutul în pântecele mamei și, ca atare, este adânc preocupat de soarta nenăscutului. Dat fiind rolul Său de Creator al Universului, același lucru s-ar putea spune și despre puii animalelor. Tot Dumnezeu este Cel ce creează animalele și se îngrijește de ele. Asta nu înseamnă, însă, că animalele au aceleași drepturi ca oamenii: Dumnezeu le-a dat oamenilor stăpânire peste lumea animalelor.[8] Suporterii pro-life trebuie să argumenteze că Dumnezeu alocă fătului din pântece aceleași caracteristici precum persoanei din afara pântecelui. Cu alte cuvinte, Scriptura descrie nenăscutul indicând o continuitate a identității personale.

Textele citate mai jos nu sunt singurele dovezi biblice referitoare la avort, dar ele indică extrem de clar continuitatea identității personale, care începe în primele faze ale sarcinii și merge până la maturitate.

În relatarea primei nașteri, când Eva l-a adus pe lume pe întâiul ei născut, Cain este descris într-un limbaj personal. Textul din Geneza 4:1 spune că „Adam s-a împreunat cu nevasta sa; ea a rămas însărcinată și l-a născut pe Cain. Și a zis: ‚Am căpătat un om cu ajutorul Domnului.'" Viața lui Cain este percepută ca și continuitate, iar istoria acestei vieți începe în momentul conceperii lui. Eva vorbește despre Cain fără a face vreo discontinuitate între concepția, nașterea și viața lui de după naștere. Persoana concepută este considerată aceeași cu persoana născută. Chiar dacă nu l-ar fi născut pe Cain, Eva ar fi spus că a conceput o persoană, pe Cain.

Ideea continuității dintre momentul conceperii și naștere este mai clară în Iov 3:3, unde se spune: „Blestemată să fie ziua în care m-am născut și noaptea care a zis: ‚S-a zămislit un copil de parte

8 Stăpânirea implică libertatea de a folosi creația spre binele oamenilor, dar oamenii sunt responsabili pentru creație ca administratori ai lui Dumnezeu. Această responsabilitate împiedică oamenii să exploateze mediul înconjurător folosindu-se de puterea dominării lui. Vezi Geneza 1:28-29.

bărbătească!'" În acest pasaj poetic se folosește așa-numitul *paralelism sinonimic*, în care al doilea vers al poeziei reafirmă ce s-a spus în primul vers, adică spune același lucru, dar cu alte cuvinte. Acest tip de paralelism sugerează că pruncul abia născut și copilul care a fost „zămislit" sunt aceeași persoană. Aici cuvintele *născut* și *zămislit* sunt folosite interschimbabil, sugerând că persoana există atât la concepție, cât și la naștere. Ceea ce a venit prin naștere este considerat echivalentul a ceea ce a început la concepție. Ideea este subliniată prin folosirea cuvântului *copil* (în alte traduceri, *băiat*) în cea de-a doua parte a versetului, cu referire la concepție. Femeia nu a conceput un lucru sau o bucată de țesut, ci un „băiat", o persoană. Cuvântul ebraic pentru „băiat", *geber*, descrie în alte părți din Vechiul Testament un bărbat (Exod 10:11; Deuteronom 22:5; Judecători 5:30). Așadar, la fel cum omul matur este o persoană, și individul conceput descris în Iov 3:3 este o persoană.

În alte texte ni se spune că Dumnezeu cunoaște nenăscutul la fel cum îi cunoaște pe copii sau pe adulți. De exemplu, în Ieremia 1:5, Dumnezeu spune: „Mai înainte ca să te fi întocmit în pântecele mamei tale, te cunoșteam, și mai înainte ca să fi ieșit tu din pântecele ei, Eu te pusesem deoparte și te făcusem proroc al neamurilor." Este clar că Dumnezeu îl cunoștea personal pe Ieremia din pântece, la fel de bine cum l-a cunoscut pe Ieremia bărbatul și profetul adult. Ieremia a fost chemat încă din pântece să fie proroc, tot așa cum Dumnezeu i-a chemat să fie proroci pe mulți adulți. Nu trebuie să lărgim însă foarte mult aplicabilitatea paralelismului din acest text, ca să nu ducem ideea de persoană dincolo de limite. Un text similar este Isaia 49:1, unde se spune: „Domnul m-a chemat din sânul mamei și m-a numit de la ieșirea din pântecele mamei." În cazul de față persoana este atât chemată, cât și numită încă înainte de a se naște, fapt care indică interesul lui Dumnezeu față de persoană ca echivalent al interesului Său față de adulți. Deoarece persoana avută în vedere în Isaia 49:1 este Robul Domnului, Isus Cristos, acest text face referire la preexistența lui Isus. Alte exemple potrivit cărora nenăscuții sunt cunoscuți de Dumnezeu găsim în Psalmul 139:13-16, care arată clar

că Dumnezeu Se implică direct în conceperea copilului nenăscut și că îl cunoaște personal.

Unii spun că aceste texte sunt irelevante pentru că se referă, în realitate, la faptul că Dumnezeu cunoaște o persoană dinainte ca ea să se nască. Totuși, în texte precum Geneza 4:1 și Iov 3:3, persoana care crește și devine adult este persoana din pântece la care se face referire. O a doua obiecție adusă folosirii acestor texte este că, de pildă, Psalmul 139:13-16 vorbește doar despre *dezvoltarea* persoanei în pântece, și nu despre faptul că cel aflat în pântece este cu adevărat o persoană. Totuși, aceste texte sugerează că persoana are potențialul de a se dezvolta încă din pântece, de la concepție, și nu că în pântece ar fi o creație care va deveni persoană la un moment dat pe parcursul gestației. Aceste texte, și în special Psalmul 139, arată clar continuitatea de identitate personală care ține de la concepție până la maturitate.

Mai sunt două texte care subliniază continuitatea identității personale. Psalmul 51:5 spune: „Iată că sunt născut în nelegiuire și în păcat m-a zămislit mama mea." Aici David își mărturisește nu doar păcatul de a fi comis adulter cu Batșeba și uciderea premeditată a soțului ei, Urie hetitul (vezi 2 Samuel 11-12), ci și înclinația înnăscută spre păcat. Starea de păcat este caracteristică tuturor oamenilor, iar David arată că a moștenit-o încă de când a fost conceput în pântece. Așadar, înclinația spre păcat este atât o trăsătură a persoanelor adulte, cât și a celor nenăscute. Folosind un paralelism sinonimic precum cel din Iov 3:3, David pare să privească nașterea și conceperea ca noțiuni interschimbabile. În sfârșit, termenul grecesc pentru „copil", *bréphos*, este folosit în același fel în Luca 1:41-44, cu referire la copilul din pântece, ca în Luca 2:16, cu referire la nou-născutul Isus.

O referință mult mai explicită la semnificația nașterii copilului (*bréphos*) Isus o oferă episodul vizitei Mariei, aflată în primele zile de sarcină, la Elisabeta. Maria merge în vizită la Elisabeta (Luca 1:39-56) la doar câteva zile după ce află că este însărcinată cu Isus. Relatarea vestirii îngerului (v. 26-38) indică plecarea grabnică a Mariei pentru a-i da Elisabetei vestea cea bună. În situația în care călătoria

a durat cel puțin două săptămâni, înseamnă că sarcina Mariei era în fază incipientă când aceasta a ajuns acasă la Elisabeta, iar fătul avea mai puțin de trei săptămâni. De îndată ce ajunge, Elisabeta o numește „mama Domnului meu" (v. 43). Deși fătul este încă foarte mic și nedezvoltat, Maria este recunoscută ca mamă și, în consecință, Isus este recunoscut ca fiul ei. Mai mult, Ioan Botezătorul tresaltă în pântecele Elisabetei, însemnând probabil că recunoaște semnificația conceperii și dezvoltării intrauterine a lui Isus.

Cert este că toate părțile cuprinse în narațiune – Maria, Ioan, Elisabeta – recunosc că se întâmplă ceva foarte important, și acest ceva este legat de faptul că Maria este însărcinată cu Mesia. Deși nu o pricep pe deplin, cu toții recunosc semnificația Întrupării, care s-a împlinit nu la nașterea lui Isus, ci mai înainte, adică în momentul conceperii Sale. Ei recunosc că Întruparea a avut loc cu câteva luni înainte de nașterea lui Isus. Maria și Elisabeta înțeleg că Isus S-a întrupat încă de când a fost conceput în pântece. Aceasta dovedește că Întruparea a avut loc în momentul conceperii și că Mesia a trecut prin toate etapele dezvoltării trupului uman, inclusiv prin cea a vieții embrionare.

Scriptura pare să sprijine ideea că nenăscutul este considerat o persoană de către Dumnezeu, și i se atribuie caracteristici valabile pentru copii și adulți. Totuși, unele texte par să indice că nenăscutul nu este tocmai o persoană și că Scriptura nu consideră că acesta are caracteristicile personale ale unui adult. Primul text de acest fel este Exod 21:22-25, care prevede o lege specifică pentru rezolvarea unui caz specific. Textul spune:

> Dacă se ceartă doi oameni și lovesc o femeie însărcinată, și o fac doar să nască înainte de vreme, fără altă nenorocire, să fie pedepsiți cu o gloabă pusă de bărbatul femeii, și pe care o vor plăti după hotărârea judecătorilor. Dar dacă se întâmplă o nenorocire, vei da viață pentru viață, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie.

Suporterii pro-choice cred că, din moment ce pedeapsa pentru moartea fătului este o simplă taxă, pe când pedeapsa pentru moartea mamei este condamnarea la moarte, protejarea fătului nu este la fel de importantă ca protejarea persoanei adulte. În mod clar, spun ei, fătul are un statut diferit și este mai prejos de persoana adultă pentru care se cere viață pentru viață. Există, însă, opinii diferite privind modul în care trebuie tradusă expresia „să nască înainte de vreme". Suporterii pro-choice spun că nu există consens în privința acestei expresii. Cel mai probabil, expresia se traduce „naște înainte de vreme", ceea ce înseamnă că, deși a avut dureri mari, femeia a născut, iar copilul a supraviețuit. Cuvântul ebraic ce descrie pierderea sarcinii este *shakal*, dar el nu apare în textul de față. Textul folosește în schimb cuvântul *yasa*, care arată că un copil s-a născut viu. Faptul că textul nu folosește termenul ce descrie pierderea sarcinii, ci mai degrabă termenul ce descrie nașterea unui copilul viu, sugerează că femeia din acest text naște prematur.[9]

Această interpretare ar explica pedepsele diferite date părții vinovate. Probabil că expresia „dacă se întâmplă o nenorocire" (v. 23) se referă atât la femeie, cât și la copil, astfel că dacă femeia ar fi pierdut sarcina, pedeapsa ar fi fost tot viață pentru viață. Chiar dacă traducerea corectă a textului este „ea a pierdut sarcina", nu înseamnă că nenăscutul nu este o persoană adevărată, pedeapsa și calitatea de persoană nefiind noțiuni interdependente.[10]

ARGUMENTELE POZIȚIEI PRO-CHOICE

Poziția pro-life are în esență un singur argument, bazat pe ideea că nenăscutul este persoană. În schimb, în ultimele două decenii suporterii pro-choice au venit cu o serie de argumente invocând dreptul femeii de a alege avortul. În secțiunea care urmează vom

9 Pentru mai multe detalii, vezi Umberto Cassuto, *Exodus*, Magness Press, Ierusalim, 1967, p. 275, și Gleason Archer, *Ecyclopedia of Bible Difficulties*, Zondervan, Grand Rapids, 1982, p. 246-249.

10 Bruce K. Waltke, "Reflections From the Old Testament on Abortion", *Journal of the Evangelical Theological Society* 19 (1976): 3.

analiza argumentul pro-life, potrivit căruia nenăscutul are calitatea de persoană încă din momentul conceperii. Acum vom analiza, însă, diferitele argumente pro-choice care fac atât obiectul opiniei publice, cât și al dezbaterilor academice.[11] Majoritatea argumentelor în sprijinul dreptului la avort nu sunt decât tatonări pe acest subiect, adică presupun concluzia dorită fără a-i dovedi validitatea. De exemplu, pentru a-și susține argumentele, suporterii pro-choice pornesc de la premisa că fătul nu este cu adevărat o persoană. Suporterii pro-life subliniază, pe de o parte, inconsistența poziției oponenților lor, iar pe de altă parte scot în evidență problema de maximă importanță aici: calitatea de persoană a nenăscutului.

1. Femeia are dreptul să facă ce vrea cu trupul ei.

Acesta este argumentul cel mai des invocat în sprijinul dreptului la avort și reprezintă principiul fundamental al mișcării pro-choice – dreptul femeii de a alege. În esență, acest argument prevede dreptul constituțional al femeii la viață privată și a stat la baza deciziei Curții Supreme în cazul *Casey*, care a avut în vedere păstrarea integrității fizice a femeii și autonomia personală în alegerea avortului. Mulți dintre cei ce se opun avortului și nu ar opta niciodată pentru avort susțin, totuși, dreptul femeii de a alege avortul, motivând că este trupul ei și, deci, decizia îi aparține.

În replică am putea spune că autonomia persoanei asupra propriului trup nu este absolută. În cele mai multe state americane prostituția este ilegală și toate statele interzic dopajul. Am putea adăuga că, în mod tehnic, fătul nu este parte a trupului femeii. Fătul este o entitate distinctă din punct de vedere genetic, având propriul său cod genetic și, încă din primele faze ale sarcinii, propria inimă și propriul sistem circulator. În multe cazuri, încă de la concepție fătul este o entitate diferită și ca sex. Ar fi greu să explicăm prezența unui al doilea sex ca făcând „parte" din femeie, dacă susținem că fătul

11 Pentru prezentarea care urmează îi sunt recunsocător Dr. Francis J. Beckwith, care a analizat aceste argumente și contra-argumentele lor semnificative în cartea *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights*, Baker, Grand Rapids, 1992.

este o parte din trupul femeii. Acest argument confundă faptul că fătul este atașat de trupul femeii care-l poartă cu ideea că fătul este parte a femeii care-l poartă. Faptul că fătul este atașat de mamă prin cordonul ombilical nu înseamnă că fătul este parte a femeii și nu are identitate proprie. Altfel spus, acest argument confundă faptul că fătul trăiește în pântecele femeii cu ideea că fătul este o parte din femeie. Fătul și femeia care-l poartă nu formează o singură entitate, iar faptul că fătul trăiește în pântecele femeii nu face din el un organ din trupul femeii.

Argumentul pro-choice nu este decât o presupoziție în ce privește natura fătului, adică presupune pur și simplu că fătul nu este un om întreg. Dacă suporterii pro-choice nu ar presupune acest lucru, argumetul lor s-ar nărui. De-a lungul istoriei, când societatea occidentală a avut de rezolvat conflicte implicând viața și libertatea (de alegere), viața a avut mereu prioritate. Doar dacă fătul nu este o persoană, femeia are dreptul să facă o alegere care va duce la moartea lui. Dar, dacă fătul este persoană, puține sunt acele libertăți care să aibă prioritate asupra dreptului său la viață. Suporterii pro-choice ar putea spune că și argumentul meu este o simplă presupoziție, pentru că plec de la premisa că fătul este într-adevăr o persoană. Adevărat, însă eu pornesc de la această premisă numai pentru a demonstra natura prezumptivă a argumentului lor. Astfel, ei reușesc să-și susțină argumentul doar dacă presupun că fătul nu este o persoană. Tocmai aceasta este, însă, esența dezbaterii, și nici un argument care doar presupune ceea ce este esențial pentru problema de față nu poate fi considerat valid.

2. Dacă avortul este declarat ilegal, vom reveni la experiențele nedorite ale „măcelarilor" din culise.

Acest argument readuce în discuție situațiile de dinainte de decizia Curții în cazul *Roe vs. Wade*, când avortul era ilegal și femeile apelau la tot felul de mijloace și locații dubioase pentru a face avort, periclitându-și astfel sănătatea. Avorturile erau efectuate de medici neautorizați, în clinici „dosnice" cu un nivel de siguranță precar.

Disperate să scape de sarcinile nedorite, femeile se expuneau astfel pericolelor în încercarea de a face avort. Potrivit argumentului, nici o femeie n-ar vrea să se întoarcă în acele vremuri, iar încercările susporterilor pro-life ne conduc tocmai înspre o astfel de societate.

În replică vom spune că și acest argument este o simplă presupoziție, pentru că se presupune în continuare că fătul nu este o persoană. În caz contrar, argumentul ar indica faptul că societatea trebuie să fie de acord cu uciderea unor oameni care au dreptul la viață. Acest argument stă în picioare numai dacă fătul nu este persoană; dacă fătul este persoană – situație în care avortul ar însemna uciderea unei persoane – încercarea de a garanta dreptul cuiva la avort nu este doar irelevantă, ci chiar absurdă. Dreptul femeii devine legitim doar dacă susținem că fătul nu este persoană, iar avortul este comparat cu orice alt tip de operație chirurgicală prin care se îndepărtează o parte din trupul femeii.

Acest argument pare să supraestimeze pericolul ca femeile să apeleze la mijloace dubioase de a face avort. În mod clar, datele statistice privind numărul femeilor care au murit în urma avorturilor ilegale sunt exagerate, și asta de multe ori cu buna știință a suporterilor prochoice.[12] De pildă, potrivit cifrelor puse la dispoziție de către Biroul de Statistică a Populației, cca. patruzeci de femei au murit în urma unor astfel de avorturi în 1972, adică înainte cu un an de cazul *Roe vs. Wade*. În realitate, numărul femeilor moarte în urma cazurilor de avort a scăzut considerabil după 1942.[13] Este aberantă afirmația că majoritatea avorturilor ilegale au fost efectuate de medici necalificați, din moment ce înainte de 1973 cca. 90% din avorturile ilegale au fost efectuate de medici autorizați cu aprobarea comisiei medicale a spitalelor respective.[14]

12 De pildă, declarațiile Dr. Bernard Nathanson, fost co-fondator al Ligii Naționale pentru Dreptul la Avort (National Abortion Rights Action League). Între timp, acesta și-a schimbat poziția, devenind suporter pro-life. Vezi cartea sa *Aborting America*, Doubleday, New York, 1978, p. 193.

13 John J. Davis, *Abortion and the Christian*, Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, N.J., 1984, p. 75.

14 Mary Calderone, "Illegal Abortions as a Public Health Problem", *American Journal of Public Health* 50 (1960): 948-54, citată în Beckwith, *Politically Correct*

Un argument strâns legat de acesta este că interzicerea fundamentală a avortului nu poate fi executorie. Impunerea unei astfel de legi ar sfida în mod nepermis viața privată a femeii și i-ar sili pe medici să-și încalce promisiunea de confidențialitate făcută pacienților. Din nou, și acest argument este prezumptiv, pentru că pornește de la premisa că fătul nu este o persoană; dacă fătul ar fi persoană, atunci legalizarea avortării lui nu ar intra în discuție. Pe lângă aceasta se poate dovedi că înainte de 1973 legile restrictive privind avortul erau respectate și eficiente, deoarece rata avorturilor era scăzută. Din 1973 încoace s-au efectuat anual cam 1,5 milioane de avorturi. Înainte de 1973 se făceau anual cca. 100.000 de avorturi. Aceasta nu înseamnă că impunerea de restricții avorturilor nu are problemele ei, dar nici că avorturile nu trebuie limitate din cauza acestor probleme.

3. Obligarea femeilor (mai ales a femeilor sărace) să-și ducă mai departe sarcinile, le-ar provoca mari greutăți financiare.

Acest argument are la bază povara economică la care s-ar supune femeile dacă n-ar putea face avort pentru a controla numărul copiilor familiei. Fără avortul legal și sigur, aceste femei ar fi condamnate la o viață de sărăcie și poveri financiare, o viață nedreaptă totodată pentru copiii pe care i-ar aduce pe lume.

În replică vom spune că acest argument este prezumptiv, pentru că presupune că nenăscuții din pântecele femeilor sărace nu sunt persoane. Numai pornind de la o asemenea presupoziție putem înainta un astfel de argument. Altfel, argumentul ar putea fi folosit în sprijinul exterminării tuturor oamenilor care împovărează societatea din punct de vedere financiar. Bineînțeles, societatea nu-i extermină, deoarece și săracii sunt persoane care au drept la viață, iar povara lor pentru societate este irelevantă în comparație cu dreptul lor de a-și continua viața. Numai dacă nu considerăm că fătul este o persoană putem susține că povara financiară pe care o reprezintă este un criteriu de a-l elimina. Acest argument confundă nevoia de a găsi

---

Death, p. 54-59.

o soluție cu nevoia de a elimina o problemă. Soluția pentru sarcinile nedorite nu este eliminarea lor; prin comparație, problema sărăciei ar putea fi rezolvată ușor dacă ar fi exterminați săracii. O soluție în acest caz ar fi adopția și recunoașterea faptului că, oricât de mari ar fi, greutățile financiare nu pot justifica uciderile intenționate.

4. Societatea n-ar trebui să oblige femeile să aducă pe lume copii nedoriți.

Strâns legat de argumentul economic este argumentul copilului nedorit. Acesta este un argument mai cuprinzător și include și alte motive, în afară de cel financiar, pentru care femeile nu doresc sarcina. Avortul ajută societatea să preîntâmpine venirea pe lume a copiilor nedoriți, preîntâmpinând astfel abuzarea sau neglijarea acestor copii.

În replică trebuie spus că și acest argument este prezumptiv, pentru că pornește tot de la presupoziția că fătul nu este persoană; dacă l-ar considera persoană, chiar și suporterii pro-choice ar fi de acord că avortul este cea mai gravă formă de abuz asupra copilului. Mai mult, trebuie spus că valoarea copilului nu poate fi estimată ținând cont de măsura în care sunt sau nu sunt doriți. Faptul că acel copil nu este dorit spune mai multe despre părinți, decât despre copil, iar dacă fătul este o persoană, faptul că el este sau nu este dorit nu are nici o relevanță comparativ cu dreptul lui la viață. O paralelă în acest caz ar fi situația oamenilor străzii. În majoritatea comunităților, aceștia nu sunt doriți, dar asta n-are nimic a face cu abținerea de la a-i elimina. Oamenii străzii sunt persoane cu drept la viață, iar problema lor nu se rezolvă eliminându-i. Așadar, acest argument se bazează pe abilitatea suporterilor pro-choice de a demonstra că fătul nu este o persoană, iar nu pe faptul că sarcina nu este dorită.

Statisticile arată că din anul 1973 încoace abuzurile împotriva copiilor au sporit substanțial, începând cu exterminarea anuală a celor aprox. 1,5 milioane de sarcini nedorite. Se pare că rata abuzurilor împotriva copiilor nu este legată de legislația liberală privind avortul. Crimele împotriva fetușilor, devenite posibile prin aceste legi libera-

le, au dezvoltat, mai degrabă, tendința societății de a comite abuzuri împotriva copiilor. Nu există dovezi că cei ce sunt abuzați au fost totodată nedoriți de părinții lor. De fapt, unele studii arată că majoritatea copiilor abuzați au fost doriți de către părinți, iar cazurile de copii abuzați sunt mai dese printre copiii adoptați, decât printre cei neadoptați.[15]

5. Societatea n-ar trebui să oblige femeile să aducă pe lume copii cu handicap sever.

Acesta este argumentul malformației fătului, care poate fi detectată *in utero* prin procedeul numit amniocenteză. Amniocenteza a devenit o practică prenatală obișnuită, și tot mai mulți geneticieni cred că femeile sunt gata să facă avort dacă testele arată malformații ale fătului. Suporterii pro-choice spun că societatea ar fi nedreaptă și insensibilă dacă ar obliga femeia să continue o sarcină din care știe că va rezulta un copil cu handicap sever.

În replică se poate afirma că avorturile motivate de malformații reprezintă un procent relativ scăzut din totalul avorturilor anuale. Astfel de avorturi sunt cu siguranță cazuri ce presupun decizii foarte dificile. În cea mai bună eventualitate, ele nu fac decât să susțină dreptul cuiva de a face avort în astfel de cazuri dificile, dar nu și dreptul femeii de a avorta ca drept fundamental. Cazurile dificile nu reprezintă o lege generală, adică nu vin să sprijine dreptul femeii de a face avort la cerere.

Și argumentul malformației pune la îndoială calitatea de persoană a fătului, pentru că nu poate fi valid decât dacă presupunem că fătul nu este persoană. Dar, dacă fătul este persoană, înseamnă că argumentul suporterilor pro-choice justifică uciderea tuturor persoanelor handicapate. Nu există nici un fel de diferență morală între avortarea unui fetus handicapat și executarea copiilor handicapați. Totuși, nimeni nu este de acord că părinții ar avea dreptul să-și ucidă copiii handicapați, și asta tocmai deoarece acești copii sunt persoane. Fără presupoziția că fătul nu este o persoană, argumentul se năruie.

15 Vezi Beckwith, *Politically Correct Death*, p. 64-65.

Aşadar, argumetul are la bază întrebarea dacă fătul este sau nu este persoană, iar nu faptul că fătul este handicapat. Este absurd să spunem că o viaţă handicapată nu merită trăită şi, ca atare, trebuie avortată. Această idee este valabilă doar în cazuri extrem de rare precum anencefalia, când copilul se naşte având doar trunchiul cerebral, dar lipsindu-i restul creierului. Acest caz extrem nu poate fi însă folosit pentru a justifica avortarea fetuşilor cu diformităţi moderate, precum sindromul Down. Nu se poate dovedi că dizabilităţile vor face din aceşti copii nişte fiinţe nefericite.

6. Societatea n-ar trebui să oblige femeile la păstrarea sarcinii dacă au rămas însărcinate în urma violurilor sau incestului.

Acest argument se leagă de cel anterior, şi din punct de vedere emoţional este unul dintre cele mai constrângătoare argumente în spijinul dreptului femeii la avort. Acest argument spune că, fiindcă femeia a fost agresată sexual, nu trebuie obligată să continue potenţiala sarcină. Femeia nu a rămas gravidă din neglijenţă, ci fiind forţată împotriva voinţei ei. Obligând-o să păstreze sarcina, societatea ar pedepsi femeia supusă unui act infracţional violent, făcând-o de două ori victimă. Acest argument porneşte de la premisa că femeia nu trebuie făcută responsabilă pentru relaţiile sexuale la care nu şi-a dat acordul, aşadar ea ar trebui să aibă dreptul să întrerupă sarcina rezultată în urma unui viol sau incest.

În replică vom spune că numărul sarcinilor rezultate din viol sau incest este foarte mic, cam 1 caz la 100.000. Totuşi, felul în care a apărut sarcina este irelevant pentru discuţia centrală despre calitatea de persoană a fătului. Acest argument poate fi invocat doar dacă se presupune că fătul nu este persoană, pentru că pur şi simplu nu putem justifica uciderea altei persoane numai pentru a înlătura disconfortul mintal produs de o traumă ca violul.

Mulţi oameni spun că suporterii pro-life n-ar trebui să facă de două ori victimă dintr-o femeie, obligând-o să păstreze sarcina împotriva voinţei ei. Deşi sunt de acord că fătul este persoană ca şi când

ar fi fost conceput prin relații sexuale consimțite, aceștia susțin că legea ar trebui să permită o excepție și să îngăduie avortul în cazuri de viol sau incest. Motivul unei astfel de excepții nu este moral, ci de prudență. Acești oameni cred că, dacă un proiect de lege nu conține și această excepție, șansele ca vreun stat să legifereze această excepție sunt foarte mici. De pildă, în anul 1991 consiliul legislativ al statului Louisiana a propus un proiect care ar fi putut deveni cea mai restrictivă lege a avortului din Statele Unite. Dar, fiindcă proiectul nu conținea o clauză de excepție pentru cazurile de viol sau incest, guvernatorul a refuzat să semneze documentul. Astfel, suporterii pro-life au ratat ocazia de a impune restricții avorturilor, pentru că nu au fost dispuși să facă un compromis permițând această excepție. Oponenții lor afirmă că respectiva excepție ar fi trebuit aprobată; prin restricțiile legii, spun ei, ar fi fost salvați foarte mulți copii, chiar dacă prin excepția de la lege unii ar fi murit. Bineînțeles, aici apare o problemă inerentă legată de modul de aplicare a acestei legi: de multe ori este greu de verificat dacă femeia care dorește avortul spune adevărul când susține că a fost violată.

7. Legile care restricționează avortul le discriminează pe femeile sărace.

Acest argument are la bază situația existentă înainte de legalizarea avortului din 1973. Când femeile mai înstărite voiau să facă avort, se duceau în alte țări în care avortul era legal și plăteau procedura necesară. În mod clar, femeile sărace nu aveau astfel de opțiuni. Ca atare, legile care restricționează avortul au ca efect practic discriminarea femeilor sărace, pe care un avort le-ar ajuta cel mai mult dată fiind situația lor economică precară.

În replică vom spune că și acest argument este prezumptiv, de vreme ce presupune că avortul este un fel de bun moral pe care femeile sărace nu și l-ar putea îngădui dacă Statul aprobă legi restrictive privind avortul. Punctul central aici este tocmai întrebarea dacă avortul este sau nu un bun moral. Dacă fătul este persoană, interdicția de a face avort este irelevantă. Societatea nu trebuie să dea legi care să ne

îngăduie să ucidem persoane nevinovate. Așadar, acest argument nu este valid decât dacă se presupune că fătul nu este persoană.

Toate argumentele de mai sus aduse în sprijinul dreptului la avort sunt prezumptive și nu pot fi demonstrate. Acest lucru ne arată cât de important este să ne concentrăm asupra adevăratei probleme din discuțiile despre avort: problema calității de persoană a fătului. Dacă se pornește de la ideea că în momentul avortului fătul nu este o persoană, atunci majoritatea argumentelor pentru avort sunt valide. Dar, dacă fătul este persoană, nici un fel de argument în sprijinul avortului nu este valid. Dacă pornim de la premisa că fătul este persoană, atunci avortul are implicații morale catastrofale. În cele ce urmează vom analiza problema critică a calității de persoană a fătului.

CALITATEA DE PERSOANĂ A FĂTULUI

Majoritatea filosofilor sunt de acord cu faptul că personalitatea fătului apare fie în momentul conceperii, fie se dezvoltă pe parcursul procesului de gestație. Sunt foarte puțini gânditorii care susțin că nici măcar copilul nou-născut nu are personalitate, astfel că, spun ei, din punct de vedere teoretic infanticidul este justificabil în unele cazuri. Cei mai mulți gânditori sunt însă convinși că în momentul în care fătul vine pe lume ca nou-născut este o persoană cu drepturi umane depline. Întrebarea pe marginea căreia se duc discuții este „În ce moment al gestației apare personalitatea fătului?" Se sugerează diferite astfel de momente, numite și „momente decisive". Acestea se referă la un anumit „moment" în care se poate spune că apare personalitatea fătului. În secțiunea de față vom discuta despre diferitele momente decisive.[16]

16 Argumentul pro-life împotriva avortului este că fătul are personalitate încă din momentul conceperii. Acesta este unul dintre cele mai importante argumente ale suporterilor pro-life împotriva avortului. De multe ori este chiar singurul argument adus de ei împotriva diferitelor argumente pro-choice. Dacă argumentul că fătul are personalitate încă de la concepere poate fi susținut cu dovezi, atunci avortul înseamnă uciderea unei persoane nevinovate și în principiu este un lucru rău, sau este rău în majoritatea cazurilor. O posibilă excepție de la acest principiu este cazul foarte rar când prezența fătului periclitează viața mamei. În acest caz, avortul justifică salvarea vieții mamei. O altă posibilă excepție în favoarea avor-

Se face deseori distincția între ideea că fătul este o ființă umană și ideea că fătul este o persoană. O asemenea distincție este cu totul arbitrară, de vreme ce esența fătului rămâne neschimbată pe tot parcursul procesului de gestație. În nici unul dintre diferitele momente decisive nu apare vreo schimbare relevantă în esența fătului. Așadar, de la concepere și până la maturitate fătul parcurge un proces constant de creștere și dezvoltare.

Printre cei implicați în dezbaterile despre avort sunt și voci care susțin că este imposibil de stabilit cu precizie când începe fătul să aibă personalitate. Abordând problema de pe poziții agnostice, astfel de voci spun că știința nu poate da un răspuns clar acestei întrebări. Ele susțin că, deoarece problema ține de religie sau de filosofie și nu poate fi dovedită cu precizie, ar trebui lăsată la opțiunea fiecăruia.

În replică, această idee este foarte asemănătoare cu argumentul pro-choice în favoarea avortului. Fiind de acord cu efectuarea avortului în aproape orice moment al celor nouă luni de sarcină, suporterii pro-choice afirmă de fapt că personalitatea fătului apare doar după naștere. Vom discuta mai jos și despre naștere ca moment decisiv. Vom adăuga doar că, dacă nu știm precis când devine fătul o persoană, este cu siguranță de preferat să optăm în favoarea vieții. Neștiind cu siguranță dacă în momentul respectiv fătul este sau nu o persoană, societatea n-ar trebui să îngăduie uciderea fătului prin avort. De pildă, dacă în timp ce sunt la vânătoare cu prietenul meu, acesta intră în pădure, iar mie mi se pare că aud zgomot de căprioară tocmai în direcția în care s-a dus și prietnul meu, ar fi bine să nu trag. La urma urmelor, n-am de unde să știu dacă zgomotul a fost făcut de căprioară sau de prietenul meu. Dacă nu sunt sigur, nu trebuie să trag având atâția copaci în față. Tot astfel, dacă am incertitudini

tului o reprezintă cazurile de viol sau incest, dar nu toți suporterii pro-life sunt de acord cu această excepție. Unii susțin că circumstanțele în care a fost conceput fătul sunt irelevante și că uciderea lui este un lucru rău. Alții spun însă că, dacă femeia a fost forțată să întrețină relații sexuale, nu poate fi făcută responsabilă pentru apariția sarcinii, astfel că avortul este justificabil. Sunt și alții care propun un compromis. Sprijinind ideea că orice avort este imoral, aceștia cred că proiectele de lege care restricționează avortul exceptând cazurile de viol sau incest au șanse mai mari de a fi votate.

privind personalitatea fătului, nu trebuie să-i pun viața în pericol, fiindcă s-ar putea ca fătul să fie persoană și l-aș ucide prin avort. Nesiguranța privind statutul fătului justifică precauția, nu avortul.

Momentul decisiv cel mai des invocat și susținut de regulă de către Curtea Supremă este *viabilitatea*, adică vitalitatea sau puterea de viață a fătului. Viabilitatea desemnează momentul în care fătul poate trăi în afara uterului. După 24-26 de săptămâni de gestație, fătul poate respira singur în afara uterului, fapt considerat îndeajuns de semnificativ pentru a-i conferi statutul de persoană. Chiar dacă s-ar putea să aibă nevoie de ajutorul aparatelor medicale, fătul nu mai depinde de mediul de viață uterin.

O problemă ridicată de viabilitate ca factor determinant al personalității este că nu poate fi stabilită cu precizie. Ea variază de la făt la făt, și se știe că tehnologia medicală cercetează urme ale vitalității încă din primele faze ale sarcinii. Așadar, viabilitatea este un factor schimbător, ridicând semne de întrebare privind credibilitatea sa ca indicator al personalității. Atunci ce anume stabilește viabilitatea? Viabilitatea are a face mai degrabă cu abilitatea tehnologiei medicale de a menține viața în afara uterului, decât cu esența fătului. Viabilitatea are a face mai mult cu localizarea și dependența fătului de mediul uterin, decât cu esența sau personalitatea lui. Ca urmare, nu există conexiuni inerente între puterea de viață a fătului în afara uterului și esența fătului. Viabilitatea stabilește mai degrabă progresul tenhologiei medicale, prin care fătul este ajutat să supraviețuiască într-o altă locație.

Un alt moment considerat decisiv este *dezvoltarea creierului* sau momentul în care începe funcționarea creierului fătului, adică după cca. 45 de zile de sarcină. Acest moment decisiv al apariției funcțiilor cerebrale este comparat cu moartea, care este definită ca încetarea activității cerebrale. Deoarece activitatea cerebrală este cea care stabilește momentul morții, sau pierderea personalității, este logic să considerăm începutul activității cerebrale ca indicator al personalității. Problema cu această analogie a morții cerebrale este că moartea creierului desemnează o stare ireversibilă, imposibil de resuscitat.

Creierul fătului aflat în creștere este doar temporar nefuncțional. Electroencefalograma (EEG) lui este doar temporar plată, pe când EEG-ul unui om mort este permanent plat. De asemenea, încă de la concepere embrionul are toate abilitățile necesare dezvoltării unei activități cerebrale complete. Până după 45 de zile de gestație, aceste abilități nu sunt încă depline, ci se găsesc în stare latentă în embrion. Simplul fapt că fătul nu-și exersează o anumită abilitate nu ne dă dreptul să ne pronunțăm asupra esenței fătului, mai cu seamă că această abilitate este doar temporar latentă, iar nu pierdută ireversibil. Așadar, fătul care nu are activitate cerebrală în primele 4-5 săptămâni de sarcină este cu totul diferit de omul mort, ce nu mai poate avea activitate cerebrală. Prin urmare, invocarea argumentului activității cerebrale ca moment decisiv de stabilire a personalității ne face să ne îndoim de capacitatea lui de a indica viabilitatea.

Al treilea moment considerat de unii decisiv este *sensibilitatea*, adică momentul în care fătul este capabil să perceapă senzațiile și mai ales durerea. Argumentul în sprijinul acestui indicator al personalității este că, dacă fătul nu simte durere, avortul nu este atât de problematic. Prin acest argument se caută combaterea multora dintre argumentele pro-life care susțin că avortul este o cruzime față de făt.

Totuși, precum în cazul celorlalte momente considerate decisive, trebuie spus că sensibilitatea nu este legată inerent de personalitatea fătului. Cei ce invocă acest moment decisiv confundă experiența rănirii cu realitatea rănirii. Dacă fătul nu poate percepe sau experimenta durerea nu înseamnă că nu l-am rănit sau nu i-am făcut rău. Chiar dacă sunt paralizat de la brâu în jos și nu percep nici un fel de durere în picioare, nu înseamnă că dacă cineva îmi amputează picioarele nu-mi face rău. În consecință, dacă susținem că sensibilitatea este factorul determinant al personalității fătului, atunci ar trebui să admitem că persoanele aflate în comă ireversibilă și persoanele temporar inconștiente, chiar și persoanele care dorm, nu sunt de fapt persoane. Unii obiectează, spunând că persoanele care dorm funcționează din punct de vedere senzitiv, iar absența sensibilității este

doar temporară. Dar tocmai această obiecție în sine recunoaște că personalitatea este determinată de ceva mai presus de sensibilitatea noastră, așa că nu se poate spune că sensibilitatea este un moment decisiv.

Un alt moment considerat decisiv este *prima mișcare a fătului în uter*, adică prima dată când mama simte fătul mișcându-se în pântece. Înainte de apariția tehnologiilor medicale sofisticate precum ultrasunetele, prin care fătul poate fi văzut încă din primele faze ale sarcinii, prima mișcare a fătului era considerată indicatorul prezenței vieții în pântecele mamei. Și totuși, nu putem spune că prima mișcare este și un indicator al personalității fătului, pentru că esența fătului nu depinde de momentul în care ne dăm seama de existența lui. Acest criteriu confundă esența fătului cu ceea ce putem ști despre făt. Din punct de vedere filosofic, acest moment decisiv confundă epistemologia (conștientizarea prezenței fătului) cu ontologia (natura sau esența fătului). O confuzie similară se face și prin considerarea *trăsăturilor umane* ale fătului ca indicator al personalității lui. Argumentul celor ce iau în vedere trăsăturile umane ale fătului este că fătul începe să semene cu un nou-născut, și astfel reținerile față de avort sunt mai mari cel puțin din punct de vedere emoțional. Totuși, trăsăturile sau aspectul uman al fătului nu sunt inerent legate de personalitatea fătului. Fătul are toate calitățile unui aspect uman normal încă din momentul conceperii. Cu siguranță personalitatea fătului nu va fi stabilită pe baza unui criteriu atât de subiectiv precum aspectul lui uman.

Sunt puțini cei ce susțin că *nașterea propriu-zisă* este momentul decisiv în care fătul dobândește personalitate. Nu există însă nici o diferență de esență între fătul de dinainte cu o zi de naștere și fătul de după o zi de la naștere. Singura diferență este locația, adică faptul că acum copilul trăiește în afara uterului. Precum în cazul invocării viabilității ca moment determinant al personalității, vom spune că esența personalității fătului presupune mai mult decât localizarea lui în afara uterului. Natura noastră ca persoane nu se schimbă ori de câte ori ne schimbăm locația.

În cele din urmă, *implantarea* este considerată, dintr-o serie de motive, momentul decisiv de apariție a personalității fătului. În primul rând, acesta este momentul în care embrionul își arată prezența în uter prin „semnalele" sau prin hormonii pe care-i produce. În al doilea rând, înainte de implantare se pierd între 20-50% din totalul embrionilor, ceea ce sugerează că implantarea este decisivă nu numai pentru dezvoltarea embrionului, ci și pentru esența lui. Acest argument sugerează și că avem obligația de a salva toți embrionii, lucru pe care puțini îl iau în considerare. În al treilea rând, apariția sarcinilor gemelare, sau formarea a doi embrioni, are loc de obicei înainte de implantare, ceea ce sugerează că personalitatea umană individuală începe doar la implantare.

Deși argumentul că personalitatea fătului apare la implantare face ca majoritatea avorturilor să nu mai aibă justificare, implicațiile invocării acestui moment ca decisiv sunt foarte importante. În primul rând, el poate duce la ideea că metodele contraceptive care împiedică implantarea, vezi medicamentele antigestaționale (celebra „pilulă a avortului" RU – 486), sunt acceptabile din punct de vedere moral, de vreme ce un embrion neimplantat nu este considerat persoană. Mai mult, embrionii rezultați din fertilizarea *in vitro* pot fi fie îndepărtați, fie folosiți la experimente fără a ne face vreo culpă morală, de vreme ce acești embrioni nu au personalitate.

Iată și o primă replică la argumentul implantării ca moment decisiv al apariției personalității: doar pentru că embrionul își arată prezența prin semnalele hormonale pe care le produce, nu înseamnă că personalitatea fătului apare la implantare. Esența fătului nu depinde de conștiența noastră cu privire la existența lui, fie ea o conștiență fizică precum prima mișcare a fătului în uter, fie o conștiență chimică dată de producerea anumitor hormoni. În al doilea rând, doar pentru că cca. 50% dintre embrioni se pierd spontan nu înseamnă că personalitatea apare abia la implantare, deoarece natura sau esența fătului nu depinde de numărul embrionilor ce supraviețuiesc sau nu implantării. Chiar dacă embrionul este în sine o persoană, nu suntem obligați moral să salvăm toți embrionii, de vreme ce nu

suntem obligaţi moral să intervenim în moartea naturală a embrionului. A nu interveni pentru a preveni moartea naturală a celor 50% dintre embrioni nu este totuna cu a ucide un embrion; tot astfel, a opri aparatura medicală care menţine în viaţă un pacient cu o boală terminală nu este totuna cu a ucide pur şi simplu, printr-o acţiune brutală, acel pacient. În al treilea rând, dacă sarcina gemelară apare înainte de implantare nu înseamnă că embrionul originar nu a fost cu adevărat persoană înainte de a se diviza. Aşadar, invocarea implantării ca moment decisiv al apariţiei personalităţii ridică importante semne de întrebare.

În lumina discuţiilor de mai sus pare logică concluzia că fătul are personalitate încă din momentul conceperii. Argumentul nostru cuprinde următoarele idei:[17]

1. Fiinţa umană adultă este produsul final al procesului continuu de creştere a organismului începând de la concepere (această premisă are accept general).
2. De la concepere şi până la maturitate, dezvoltarea fiinţei umane nu are întreruperi relevante pentru natura esenţială a fătului (aceasta este o premisă pe marginea căreia s-a discutat îndelungat, dar prezentarea de mai sus dovedeşte că respectivele întreruperi nu pot fi legate de natura fătului).
3. Aşadar, suntem fiinţe umane începând din momentul conceperii (nimeni nu pune la îndoială faptul că această concluzie rezultă din cele două premise de mai sus).

De asemenea, încă de la concepere fătul are o identitate genetică unică şi distinctă, şi nu necesită decât hrană şi adăpost pentru a se dezvolta ca nou-născut şi apoi ca adult. Încă de la concepere, fătul prezintă toate calităţile necesare dezvoltării ca adult. De aceea este incorect să spunem că fătul este doar potenţial persoană. Mai degrabă, fătul este o persoană având potenţialul de a-şi dezvolta toate calităţile latente. Fătul este cu adevărat o fiinţă umană, o persoană aflată

17 Argumentul este preluat aidoma din Richard Werner, "Abortion: The Moral Status of the Unborn", *Social Theory and Practice* 4 (Primăvara 1975): 202.

în proces de a deveni adult, un proces care nu cunoaște întreruperi.

DE LECTURAT

Beckwith, Francis J., *Politically Correct Death: Answering Arguments for Abortion Rights*, Baker, Grand Rapids, 1992.

Beckwith, Francis J. și Louis P. Pojman, eds., *The Abortion Controversy: 25 Years After Roe Vs. Wade*, Wadsworth, Toronto, 1998.

Lee, Patrick, *Abortion and Unborn Human Life*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.

Stetson, Brad, ed., *The Silent Subject: Reflections of the Unborn in American Culture*, Praeger, Westport, Conn., 1996.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7

TEHNOLOGIILE REPRODUCTIVE

Imaginați-vă că vă aflați în camera de zi alături de prietenii dvs. apropiați, Tom și Joan. Cei doi sunt căsătoriți de șapte ani și în ultimii trei ani au făcut tot posibilul să aibă un copil. Au încercat toate „remediile casei" împotriva sterilității așa cum i-au sfătuit prietenii lor, vezi ieșirile romantice sau măsurarea indicilor și factorilor de fertilitate (ovulație), dar nici unul dintre ele nu a dat rezultate. Cei doi au început să manifeste o anumită reținere față de prietenii lor care au copii; de fapt, când într-una dintre familiile cunoscute se mai naște un copil, ei se simt și mai descurajați fiindcă nu pot avea copii. Nu mai merg la biserică de „Ziua Mamei" sau de „Ziua Taților" și nici la alt fel de sărbători ale familiei, precum Ziua Mulțumirii sau Crăciunul, pentru că sărbătorile familiei le aduc mereu aminte de dorința de a avea și ei copii. Sterilitatea le-a zdruncinat încrederea în posibilitățile lor ca bărbat, respectiv ca femeie, conștienți fiind că identitatea lor ca bărbat și femeie are a face în mare parte cu capacitatea de a procrea.

Dvs. sunteți căsătorit doar de scurt timp și încă nu ați încercat să aveți un copil, de aceea s-ar putea spune că discuția cu cei doi despre sterilitate v-a lăsat fără replică. Până acum ați presupus că atunci când vor să aibă un copil, soțul și soția pot rezolva îndată problema. Ați rămas uimit de faptul că Tom și Joan nu pot concepe nicicum un copil, deși ar fi niște părinți minunați, când pe de altă parte atâția adolescenți aduc pe lume copii pe care nu-i doresc și nu-i iubesc. Împărtășiți durerea lui Tom și Joan și sperați că dvs. și soția dvs. nu

va trebui să treceți prin ce trec ei. Până să vorbiți cu ei nici nu v-ați imaginat durerea pe care sterilitatea o produce familiei.

Tom și Joan încep să vă povestească despre prima lor vizită la o clinică de fertilitate. Clinica are specialiști în domeniul tehnicilor de fertilitate, precum fertilizarea *in vitro* (copii rezultați din inseminarea intratubară). Specialiștii de aici le-au explicat diferitele opțiuni tehnologice disponibile pentru situația lor, unele fiind atât de costisitoare încât cei doi ar trebui să se împrumute pentru a le putea plăti, din moment ce asigurările nu acoperă și problemele de sterilitate. Tom și Joan stau în cumpănă, neștiind care dintre opțiuni este de preferat. Au vorbit cu pastorul lor, dar acesta nu știe prea multe despre tratamentele împotriva sterilității. Când s-a căsătorit, pastorul era foarte tânăr și l-a avut pe primul dintre cei patru copii în primul an de căsnicie. Doi dintre copii i-au luat pe el și pe soția sa „prin surprindere". În mod clar, pastorul și soția acestuia au putut concepe copii fără probleme, de aceea experiența lor nu le-a fost de ajutor celor doi.

Astfel, Tom și Joan au venit la dvs. Ei știu că studiați etica și speră să le dați un sfat folositor. Vor să știe dacă există și care sunt opțiunile de reproducere acceptabile din punct de vedere moral, sau dacă adopția este singura alternativă. Cei doi au prieteni catolici care le-au spus că majoritatea opțiunilor oferite de specialiști sunt imorale, dar au venit să afle și părerea dvs. Ce le-ați răspunde? Ce sfaturi morale le-ați da? Cum se reflectă ideile dvs. ca și creștin în aceste sfaturi?

Începând cu anii 1970 (sau cu nașterea primului copil prin tehnici intratubare în Anglia), medicina a înregistrat realizări remarcabile în domeniul tehnologiilor reproductive. Termenul *tehnologii reproductive* se referă la variate proceduri medicale menite să trateze sterilitatea sau incapacitatea cuplurilor de a procrea în mod natural. Astfel de proceduri sunt: inseminarea artificială (sau inseminarea intrauterină), fertilizarea *in vitro* și folosirea mamei-surogat. Până nu demult, adopția era singura alternativă viabilă cu ajutorul căreia cuplurile sterile puteau avea copii. Totuși, un copil adoptat nu este legat genetic de părinții adoptivi. Noile tehnologii genetice aduc cu-

plurilor promisiunea de a avea un copil care să fie legat genetic de cel puțin unul dintre părinți.

Când dau rezultate, acest tehnologii reprezintă un miracol al vieții pentru cuplurile care au încercat ani de zile să aibă un copil în mod natural, dar nu au reușit. Însă multe astfel de tehnologii suscită mari dificultăți morale și uneori chiar legale, care trebuie soluționate în instanță. Tot mai mulți judecători încearcă să găsească o direcție etică în aceste cazuri, neavând la dispoziție nici un precedent legal pe care să se bazeze. Legislatorii apelează și ei la eticieni pentru a putea stabili anumite măsuri de prevenire a posibilelor probleme majore ridicate de aceste cazuri.

Actualmente, noile tehnologii reproductive fac tot felul de aranjamente interesante în ce privește conceperea copiilor. Iată câteva exemple de alternative de care se pot folosi astăzi cuplurile dornice să aibă copii pe căi neconvenționale:

1. O femeie și soțul ei, care nu poate produce spermă, vor să aibă un copil. Femeia este inseminată artificial cu sperma unui donator anonim, procedeu în urma căruia rămâne însărcinată și naște un copil. Acest procedeu se numește inseminare artificială cu donator (IAD).
2. Un bărbat și soția sa, care nu poate produce ovule, vor să aibă un copil. Ei angajează o femeie care să producă ovule, să fie inseminată cu spermatozoizii bărbatului și să nască un copil pentru ei. Din punct de vedere genetic, respectiva femeie este numită mamă-surogat.
3. O femeie poate produce ovule, dar nu poate duce sarcina la termen. Ea și soțul ei „închiriază uterul" unei alte femei care să gesteze embrionul format prin procedeul de fertilizare *in vitro* a spermei soțului și a ovulului soției. Cea de-a doua femeie este numită „purtătoare de gestație" (mamă surogat de gestație).
4. Soțul și soția lui vor să aibă un copil, dar soția nu vrea să renunțe la carieră pentru a concepe și naște un copil, așa că

sora ei se oferă să le poarte copilul. Femeia acceptă propunerea surorii ei, care aduce cu bine pe lume un copil.

5. Un cuplu de lesbiene vrea să aibă un copil. Una dintre ele produce ovulul, care este fertilizat artificial cu spermatozoizii unui donator, iar embrionul rezultat este implantat în uterul partenerei.
6. Un soţ şi soţia sa, dornici să aibă un copil, nu pot produce nici sperma şi nici ovulul necesare conceperii embrionului. Sora soţiei acceptă să doneze ovulul, iar fratele soţului donează sperma. Fertilizarea se va face *in vitro*, adică în afara uterului, după care embrionul va fi transferat soţiei, care va purta şi va naşte copilul.
7. Un cuplu de homosexuali vor să crească un copil. În scopul acesta, o prietenă a unuia dintre bărbaţi donează ovulul, iar celălalt bărbat donează sperma. Cei doi bărbaţi angajează o altă femeie care va purta şi va naşte copilul.
8. O femeie de 54 de ani, care a ajuns la menopauză, îşi pierde unicul fiu într-un accident de maşină. Femeia îşi doreşte foarte mult să aibă un alt copil, pe care însă nu-l mai poate concepe. O anonimă donează ovulul, care este fertilizat *in vitro* cu spermatozoizii soţului femeii, iar medicul pregăteşte uterul femeii cu hormoni pentru reuşita implantării embrionului.

Toate aceste tehnologii de reproducere sunt noi şi prezintă dificultăţi nu numai din punct de vedere legal, dar şi moral. Ce are societatea de spus despre astfel de tehnologii, care în multe cazuri redefinesc familia şi schimbă pe de-a-ntregul perspectiva tradiţională asupra reproducerii? Mai mult, ce spune Biblia despre aceste noi metode de procreare? Dat fiind faptul că multe dintre ele nu sunt abordate în mod direct în Scripturi, ne-am putea întreba dacă Biblia vorbeşte în vreun fel despre aceste tehnologii. De care principii trebuie să se ţină cont când sunt folosite astfel de metode? În ce fel se relaţionează învăţătura Bibliei despre familie şi copii la noile tehnologii reproductive?

PREZENTAREA TEHNOLOGIILOR

Cuplurile sterile au astăzi la dispoziție o gamă largă de tehnologii reproductive, variind de la proceduri cât mai neinvazive ce necesită cheltuieli relativ mici, până la proceduri foarte costisitoare și dificile. Următoarele proceduri descriu pe scurt principalele tehnologii reproductive disponibile în majoritatea clinicilor de specialitate.

1. *Inseminarea intrauterină* (IUI) este o procedură la care se recurge când sperma bărbatului este inferioară sau insuficientă. Procedura este relativ simplă, spermatozoizii fiind poziționați în uterul femeii prin metode artificiale, iar nu prin contact sexual. Cu ajutorul unei seringi fără ac, spermatozoizii sunt pur și simplu injectați în uterul femeii. De obicei acesta este primul tratament la care apelează cuplurile sterile, deoarece este simplu de realizat, femeia nu simte dureri, iar costurile sunt mici comparativ cu ale altor tehnologii reproductive. Astăzi procedura este foarte comună și se recomandă să fie însoțită de un tratament medicamentos împotriva sterilității. În acest fel cresc șansele de a concepe un copil, dar apare și riscul unei sarcini multiple.
2. O procedură asemănătoare este *inseminarea artificială cu donator* (IAD). Această tehnologie folosește sperma unui donator, deci nu a soțului femeii. De obicei donatorul este anonim, legea încercând astfel să protejeze copilul de stigmatul ilegitimității. Anual se nasc aprox. 30.000 de copii prin procedura IAD.
3. Femeile pot dona și ele gameți, procedură numită *donare de ovule*. Este o tehnologie analogă donării de spermatozoizi, doar că mult mai dificilă și costisitoare. Femeia donatoare este supusă unui tratament cu hormoni pentru a putea produce cât mai multe ovule. Ovulele sunt prelevate printr-o intervenție chirurgicală minoră și apoi donate cuplului infertil. Mai departe procedura constă în combinarea ovulelor cu spermatozoizii fie prin *transferul intrafalopian al gameților* (GIFT), fie prin *fertilizarea in vitro* (IVF).

4. *Transferul intrafalopian al gameților* (GIFT) este următoarea opțiune a cuplului infertil dacă inseminarea intrauterină nu dă rezultate. În cadrul acestei proceduri, femeia trebuie să urmeze un tratament hormonal în urma căruia să poată produce mai multe ovule într-un singur ciclu. Ovulele sunt recoltate printr-o intervenție chirurgicală minoră. După ce ovulele au fost extrase, bărbatul își recoltează sperma prin masturbare. Spermatozoizii sunt apoi tratați și introduși împreună cu ovulele în trompele uterine (tubul falopian) ale femeii. Deoarece sperma și ovulele sunt plasate deodată în trompe, există mult mai mari șanse ca femeia să conceapă un copil decât prin contact sexual. În acest caz, fertilizarea are loc în uterul femeii.
5. *Fertilizarea in vitro* (IVF sau FIV) este asemănătoare cu procedura GIFT. Ovulația femeiii este stimulată hormonal, ea producând astfel cât mai multe ovule posibil. Spermatozoizii soțului sunt obținuți prin masturbare și sunt plasați alături de ovule în niște vase speciale numite plăci Petri. Prin această procedură de laborator se speră ca mare parte dintre ovule, dacă nu toate, să fie fertilizate cu succes. Așadar, fertilizarea are loc în laborator, nu în corpul femeii precum la procedura GIFT. Medicul specialist va lua maximum patru embrioni (sau ovule fertilizate) și îi va implanta în uterul femeii, în speranța că măcar unul dintre ei va reuși să se implanteze cu succes și să producă o sarcină. O procedură similară fertilizării *in vitro* este procedura ZIFT (*transferul intrafalopian al zigoților*), prin care embrionii sunt implantați în trompele uterine, iar nu în uter.
6. Tehnologia reproductivă care implică o *mamă-surogat* (*maternitatea de substituție*) nu este nici nouă și nici sofisticată. Elementul care diferențiază aranjamentele pentru obținerea unei mame-surogat de alte proceduri este intervenția intermediarilor, a contractelor și a avocaților în procesul procreării. Surogatul genetic presupune ca un cuplu să încheie un contract prin care o altă femeie decât soția să fie inse-

minată cu spermatozoizii soțului. Această femeie va concepe, va purta și va naște un copil, după care își va ceda drepturile materne asupra copilului în favoarea cuplului contractant, în schimbul sumei de 10.000 sau 15.000 de dolari. Cuplul contractant va plăti femeii această sumă, pe lângă toate cheltuieli medicale necesare. Mama-surogat are o legătură genetică cu copilul pe care-l poartă în pântece. Surogatul gestațional (vezi *purtătoarea de gestație*) este procedura în care surogatul nu are o astfel de legătură genetică cu copilul. Cuplul doar „închiriază" uterul femeii cu care se încheie contractul, fără a produce și ovulele necesare. Ovulele și sperma sunt prelevate de la cuplul infertil, ele fiind apoi fertilizate *in vitro*. Embrionii rezultați sunt implantați în uterul femeii surogat, care va purta și va naște copilul, renunțând și la drepturile materne asupra copilului. Ambele tipuri de surogat prezentate aici se pot obține în schimbul unei sume de bani (practică devenită normală și numită surogat comercial), sau fără bani, practică destul de rară. Obținerea unui surogat fără perceperea unei sume de bani se numește *surogat altruist*; ea este posibilă dacă un prieten apropiat sau un membru al familiei se oferă ca surogat, din dorința altruistă de a răspândi „darul vieții".

7. *Injectarea intracitoplasmatică cu spermă* (ICSI) este o procedură mult mai costisitoare și mai sigură de a obține o sarcină. Procedura presupune injectarea sub microscop a spermatozoizilor în fiecare ovocit, cu ajutorul unor instrumente manipulatoare foarte performante și specializate. Problema majoră pe care o prezintă această procedură este ca sperma ce fertilizează ovulul să nu fie de calitate. Spermatozoizii de calitate superioară sunt cei ce reușesc să se combine cu ovulul și să-l fertilizeze. Procedura ICSI ar putea face ca la ovul să ajungă și spermatozoizi inferiori, ceea ce ar putea cauza pierderea sarcinii. Totuși, procedura nu este încă suficient dezvoltată pentru a se verifica această ipoteză.

PROBLEME MORALE GENERALE PRIVIND TEHNOLOGIILE REPRODUCTIVE

Toate aceste tehnologii reproductive, deosebit de creative, ne fac să ne punem două întrebări fundamentale. Prima întrebare este dacă este bine să apelăm la mijloacele artificiale de procreare, oricare ar fi ele. Dacă răspunsul este „nu", orice discuţie pe marginea acestor tehnologii este de prisos. În această situaţie, cuplurile sterile ar mai avea următoarele trei opţiuni: (1) să persiste în încercarea de a concepe un copil pe cale naturală; (2) să adopte un copil; sau (3) să accepte o dată şi pentru totdeauna faptul că nu pot avea copii.

Dacă însă răspunsul este „da", atunci se ridică o a doua întrebare, care duce la o situaţie şi mai complicată: Este moral să apelăm la o a treia persoană (care să pună la dispoziţie ovule, spermă sau propriul uter) în procesul procreării? Cu alte cuvinte, oare sunt legitime din punct de vedere moral tehnologiile care folosesc sperma, ovulele sau uterul donatorilor? (Ne referim mai ales la tehnologiile vizând inseminarea cu donator, donarea de ovule şi folosirea mamei-surogat.) Sau, oare, singurele tehnologii legitime ar trebui să fie cele care folosesc materialul genetic al soţului şi soţiei? (Ne referim la inseminarea intrauterină, la GIFT şi IVF ca metode-standard.) Se ştie că tehnologiile GIFT şi IVF *pot* include şi folosirea de spermatozoizi şi ovule de la donatori, dar nu trebuie neaparat să recurgă la aceste mijloace.

Să analizăm prima problemă. Există tehnologii reproductive acceptabile din punct de vedere moral? Biserica Romano-Catolică se numără printre primele instituţii care predică deschis restricţionarea substanţială a tehnologiilor reproductive. Perspectiva catolică tradiţională asupra legii naturale subliniază continuitatea dintre relaţiile sexuale normale şi căsătorie, naşterea de copii şi calitatea de părinţi. Dumnezeu a stabilit o continuitate naturală între relaţiile sexuale din cadrul căsătoriei, concepere, sarcină, naşterea copilului şi calitatea de părinţi. Orice contact sexual poate duce la conceperea unui copil, iar conceperea unui copil poate duce la venirea pe lume a unui copil şi la dobândirea calităţii de părinţi. În consecinţă, relaţiile sexuale sunt rezervate căsătoriei, iar tradiţia catolică nu acceptă tehnologiile re-

productive care intervin în procesul natural având ca rezultat crearea vieţii.

Cea mai recentă poziţie catolică oficială asupra tehnologiilor reproductive afirmă: „Procrearea unei noi persoane, proces în care bărbatul şi femeia lucrează împreună prin puterea Creatorului, trebuie să fie rodul şi semnul dăruirii reciproce a *soţilor*, a dragostei şi a credincioşiei lor în căsătorie, unitatea indisolubilă a căsătoriei fiind singurul mediu demn de procrearea adevărată şi responsabilă."[1] Cu alte cuvinte, procrearea este legitimă doar în cadrul căsătoriei.

O altă afirmaţie a Bisericii Catolice stabileşte unitatea dintre relaţiile sexuale şi procreare, interzicând astfel majoritatea tehnologiilor reproductive la care ar putea apela cuplurile sterile: „Din punct de vedere moral, procrearea nu mai este perfectă când nu apare ca rod al actului conjugal, adică al actului specific unirii dintre soţ şi soţie...; procrearea unei persoane umane trebuie să se realizeze ca rod al actului conjugal specific dragostei dintre cele două persoane."[2] Altfel spus, între relaţiile sexuale şi procreare există o unitate. Procrearea nu poate avea loc în afara contactului sexual marital, şi orice act conjugal marital trebuie să vizeze procrearea ca rezultat natural al planului lui Dumnezeu pentru creaţia Lui.[3] Dacă trebuie ca lucrurile să meargă conform planului lui Dumnezeu, atunci şi relaţiile sexuale vor duce la conceperea şi la naşterea de copii. După cum a stabilit că ghinda trebuie să crească în stejar, Dumnezeu a stabilit ca relaţiile sexuale să aibă ca rod naşterea de copii. Acest proces este natural deoarece Dumnezeu l-a rânduit astfel atunci când a creat lumea.

Învăţătura catolică face importanta distincţie dintre o tehnologie care *asistă* relaţiile sexuale normale şi una care *le înlocuieşte* în procesul conceperii unui copil. Se consideră că orice tehnologie care asistă raportul sexual face parte din înţelepciunea divină şi poate fi

1 Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, "Învăţătură despre viaţa umană, originile ei şi despre demnitatea procreării", *Origins* 16, nr. 40 (19 martie 1987): 704-5.

2 Ibid., p. 706.

3 Pentru detalii privind învăţătura catolică asupra acestui subiect, vezi Edward Collins Vacek, S.J., "Catholic Natural Law and Reproductive Ethics", *Journal of Medicine and Philosophy* 17 (1992): 329-46.

folosită în scopul reproducerii. Aspectul important aici este că se menține unitatea dintre relațiile sexuale și procreare. Mai specific, această învățătură catolică spune că procesul conceperii trebuie să se desfășoare conform planului stabilit de Dumnezeu de la început. Transmiterea materialului genetic poate fi asistată, însă este interzisă folosirea tehnologiei ca înlocuitor al contactului sexual normal. De pildă, fertilizarea trebuie să aibă loc întotdeauna în interiorul corpului; este interzisă masturbarea ca substitut al relațiilor sexuale și ca mijloc de a obține spermatozoizi în afara corpului, care să fie apoi implantați în uterul femeii.

O problemă semnificativă rezultând din restricțiile impuse de Biserica Romano-Catolică asupra tehnologiilor reproductive este posibila inconsecvență dintre aceste restricții și revelația generală. Argumentul este că tehnologiile reproductive sunt parte a revelației divine generale, universal-valabile. Conform acestui argument și poruncii date de Dumnezeu omului de a stăpâni pământul (Geneza 1:26), înțelegem că Dumnezeu a dat oamenilor și capacitatea de a descoperi și aplica tot felul de inovații tehnologice (și mai cu seamă acele tehnologii care ajută oamenii să împlinească porunca lui Dumnezeu de a se înmulți și a umple pământul). Asta nu înseamnă, desigur, că oamenii au responsabilitatea de a folosi orice tehnologie care a fost descoperită. Mulți sugerează că anumite tipuri de inginerii genetice – și în special așa numita „modificare genetică a embrionului" (tip de modificare genetică ce se transmite generațiilor ulterioare, vezi capitolul 8) – *nu* ar trebui folosite.

În mare, inovațiile tehnologice care ajută în mod clar la îmbunătățirea situației umane și la temperarea efectelor păcatului în lume sunt considerate parte a harului universal al lui Dumnezeu, sau a binecuvântării date de El peste întreaga creație, spre deosebire de binecuvântările rezervate exclusiv celor care cred și au o relație personală cu Dumnezeu. Așadar, s-ar părea că majoritatea tehnologiilor reproductive în chestiune fac parte din revelația generală a lui Dumnezeu, iar folosirea lor depinde de întrebarea dacă ele încalcă sau nu un anumit text sau principiu biblic. Pare arbitrar faptul că învățătura

catolică vede tehnologia medicală ca parte a binecuvântărilor divine conform ideii de revelație generală, dar restricționează folosirea ei în cazul procreării. În mod clar, sterilitatea sau infertilitatea este unul dintre efectele intrării păcatului în lume, la fel ca diferitele boli care afectează corpul uman. Din punct de vedere biblic nu există nici un motiv pentru care tehnologia medicală în general să nu poată fi folosită la tratarea sterilității sau a bolilor sistemului reproducător, la fel cum este folosită la tratarea disfuncțiilor inimii, ficatului, rinichilor sau ale oricărui alt organ.

Cea de-a doua problemă morală fundamentală este ceva mai complicată. Dacă marea majoritate a tehnologiilor reproductive sunt acceptabile, cum rămâne cu procedurile în care sunt implicate terțe persoane, precum donatorii de ovule și spermatozoizi (vezi inseminarea cu donator) sau donatorii de uter (vezi mama-surogat)? Sunt acestea proceduri legitime din punct de vedere moral? Ce spune Biblia despre aceste mijloace de concepere a unui copil?

Bineînțeles că la vremea scrierii cărților Bibliei nu existau mijloace tehnologice de procreare. Chiar dacă și în vremurile străvechi se foloseau mamele-surogat, Scriptura nu avea cum să vorbească despre tehnologii apărute abia în zilele noastre. Cu toate acestea, principiile biblice sunt valabile și cu privire la astfel de tehnologii. Nu este deloc ușor să arătăm cum se aplică principiile respective, această întrebare dând deseori naștere la o serie de neînțelegeri printre oamenii care susțin autoritatea Scripturii. Ca principiu general și cu excepția cazurilor de adopție, Scriptura pornește de la ideea că oamenii care nasc copii îi și cresc. O regulă generală a Bibliei este că procrearea trebuie să aibă loc în cadrul căsătoriilor stabile, heterosexuale, permanente și monogame. Copiii trebuie să se nască în familii formate dintr-un soț și o soție care se iubesc, trăiesc împreună și își dedică viața creșterii cuviincioase a copiilor lor. Biblia prezintă ca regulă a vieții de familie continuitatea dintre procreare și calitatea de părinți.

Această regulă rezultă din modelul stabilit de Dumnezeu la creație. În Geneza 1-2, Dumnezeu le poruncește lui Adam și Evei: „creșteți și înmulțiți-vă" (Geneza 1:28), poruncă dată în contextul mai larg al

relatării creației din Geneza 1. Relatările ulterioare complementare despre creație din Geneza 2 conțin însă detalii care ne ajută să „citim printre rândurile" descrierii mărețe a creației din Geneza 1.[4] Geneza 2 nu vorbește doar despre crearea oamenilor, ci, foarte important, și despre relațiile dintre ei și relația lor cu Dumnezeu. În Geneza 1:26, Dumnezeu Își declară intenția de a crea oameni, bărbați și femei. Geneza 2:4-25 urmează acestui text din punct de vedere cronologic și conține câteva detalii suplimentare. Printre detalii se numără deosebirea dintre bărbat și femeie, singurătatea bărbatului și dorința lui de a-și găsi perechea, cât și relatarea ulterioară a creării femeii. După ce creează femeia și o aduce înaintea bărbatului, Dumnezeu îi învață pe cei doi cum să trăiască împreună.

În Geneza 2:24, Dumnezeu poruncește ca bărbatul și femeia să-și lase familiile în care s-au născut, să se alipească unul de altul și să experimenteze această unitate în toate privințele: sentimental, spiritual și fizic. Prin această poruncă, Dumnezeu pune bazele căsătoriei, iar Adam și Eva încheie oficial prima căsătorie din istoria creației. Felul în care este citat textul din Geneza 2:24 în Noul Testament sugerează că se referă întotdeauna la căsătoria dintre bărbat și femeie (Matei 19:5; Efeseni 5:32).[5] Mai mult, verbul „va lăsa"sugerează că, spre deosebire de practicile obișnuite din lumea antică, bărbatul și femeia care vor să se căsătorească pleacă din familiile în care s-au născut și își întemeiază propria lor familie. Apoi, expresia „un singur trup" se referă la unirea sexuală despre care întreaga Scriptură spune că este rezervată celor căsătoriți. Respectiva idee este întărită de Geneza 2:23 prin cuvintele „os" și „carne", cuvinte folosite de Adam pentru

4 Ideea a două relatări complementare ale creației în Geneza 1-2 este perspectiva evanghelică standard, ceea ce nu înseamnă că aceste două relatări ar fi în vreun fel contradictorii.

5 Excepție face 1 Corinteni 6:12-20, unde apostolul Pavel critică promiscuitatea sexuală pe baza textului din Geneza 2:24. Pavel nu le vorbește celor căsătoriți doar în 1 Corinteni 6, ei consituind o mare parte a audienței sale. Apostolul se referă în particular la faptul că ori de câte ori doi oameni au relații sexuale, ei formează un singur trup. Ca urmare, promiscuitatea este imorală: Cristos locuiește în credincios, iar relația aceasta ar fi întinată dacă credinciosul s-ar angaja în promiscuități.

a descrie femeia. Folosirea alăturată a acestor două cuvinte se referă în mod natural la relaţiile din cadrul familiei (Geneza 29:14; Judecători 9:2; 2 Samuel 5:1; 19:12-13; 1 Cronici 11:1). Folosirea acelorași cuvinte în Geneza 2:23, unde Adam declară că Eva este os din oasele lui și carne din carnea lui, sugerează că relarea creaţiei cuprinde și modelul de familie rânduită de Dumnezeu.

Dacă integrăm relatarea specifică despre crearea bărbatului și a femeii din Geneza 2 în contextul mai larg al prezentării creaţiei din Geneza 1, înţelegem că porunca de a procrea dată lui Adam și Evei („creșteţi și înmulţiţi-vă", v. 27), ulterioară poruncii de a-și lăsa familiile în care s-au născut, de a se despărţi de ele și de a forma un singur trup (Geneza 2:24), apare în contextul căsătoriei lor. Deși Adam și Eva sunt fiecare modele reprezentative a două sexe, masculin și feminin, este clar că acest tipar al creaţiei pune bazele căsătoriei permanente, monogame și heterosexuale, iar procreaţia este poruncită în acest context specific al căsătoriei. Nu este obligatoriu ca toţi bărbaţii și toate femeile să se căsătorească, însă procrearea este rezervată exclusiv contextului căsătoriei.

Ne este totuși de folos să știm în ce fel se urmărește modelul stabilit la creaţie în alte părţi din Vechiul Testament. S-ar părea că Dumnezeu a îngăduit o serie de excepţii de la regula generală stabilită la creaţie. De exemplu, Dumnezeu a îngăduit divorţul, care distruge permanenţa căsătoriei, după cum sugerează ideea despărţirii bărbatului de femeie. Mai mult, doi dintre patriarhi apelează la procedura mamei-surogat, vezi Avraam în Geneza 16 (experienţă care s-a dovedit un dezastru) și Iacov în Geneza 30 (experienţă prezentată oarecum neutru din punct de vedere moral). Din motive incerte, și poligamia a fost îngăduită. Dumnezeu a îngăduit aceste excepţii de la regula generală, cu toate că deviau de la normele stabilite la creaţie. Totuși, doar pentru că aceste devieri au avut loc la un moment dat în istorie, nu înseamnă că trebuie practicate și astăzi. Scopul cu care le-am menţionat a fost să arătăm că Dumnezeu a îngăduit excepţii de la regula generală. De ce n-ar îngădui Dumnezeu – se întreabă unii – și o altă excepţie prin participarea unei terţe persoane la actul procreării.

În Noul Testament se pune un mare accent pe normele stabilite de Dumnezeu la creație. Acest lucru subliniază faptul că, deși aspecte precum divorțul, mama-surogat și poligamia au fost îngăduite, ele nu au fost niciodată aprobate sau considerate cea mai bună opțiune. În general, când autorii cărților Noului Testament fac apel la modelul stabilit de Dumnezeu la creație, acest model este subliniat cu putere și impus spre a fi urmat. De pildă, când apostolul Pavel critică homosexualitatea în Romani 1, el ia ca sprijin tipul de relații sexuale stabilit de Dumnezeu la creație. Mai mult, când Pavel vorbește femeilor din biserică, consideră că argumentul său bazat pe Geneza 1-2 este relevant și suficient pentru a curma controversele (1 Timotei 2:12-15). La fel explica și Isus tiparul stabilit la creație, când se referea la divorț (Matei 19:1-9). Aceasta înseamnă că poruncile (normele) date la creație sunt extrem de importante. Simpla menționare a excepțiilor de la regula generală nu anulează importanța normei stabilite la creație. Biblia ne învață și accentuează pe baza acestei norme faptul că prezența unei terțe persoane nu a fost poruncită la creație. Scriptura privește cu îndoială orice intervenție în procesul reproducerii care folosește material genetic din afara căsătoriei. Rezultă, deci, că tehnologii precum inseminarea cu donator și mama-surogat prezintă mari probleme din punct de vedere moral. În general sunt considerate acceptabile moral tehnologiile care folosesc gameții soțului și soției, vezi procedura GIFT, IVF și inseminarea intrauterină.

PROBLEME MORALE LEGATE DE PROCEDURILE GIFT ȘI IVF

Nu toate deciziile de a apela la tehnologiile reproductive sunt însă corecte din punct de vedere moral. De pildă, dacă soțul și soția sunt atât de disperați să aibă un copil, încât recurg la IVF uitând că Dumnezeu este Suveran, decizia lor implică mari probleme. De asemenea, standardele după care clinicile analizează folosirea multora dintre aceste tehnologii în cazul cuplurilor sterile ridică probleme morale. Se merge tot mai mult pe ideea că, dacă motivația cuplului

este corectă, recurgerea la inseminarea intrauterină este o variantă viabilă. Cu toate acestea, procedurile GIFT și IVF iscă astăzi tot mai multe divergențe.

În mod cert, procedura GIFT face mai mult decât doar să asiste raportul sexual normal în vederea conceperii unui copil. Pentru că în acest caz spermatozoizii sunt obținuți în urma masturbării și reimplantați în trompele uterine, respectiva procedură nu este consecventă principiului catolic de lege naturală; există și o altă alternativă de a obține spermatozoizi în cadrul relațiilor sexuale normale, care nu contravine învățăturii catolice. Totuși, pentru mulți protestanți și totodată din punct de vedere secular, procedura GIFT nu prezintă nici un fel de dilemă morală. Aceștia consideră procedura a fi morală, deoarece astfel procrearea nu implică o terță persoană și nu privează părinții de rolul lor biologic și social. E-adevărat, în acest mod procrearea nu rezultă din relația sexuală, dar pentru susținătorii procedurii (o serie de protestanți și alții din afara catolicismului) care nu insistă asupra continuității dintre relația sexuală și procreare, această tehnologie nu pune nici o problemă. Și totuși, în cazul de față fertilizarea nu se realizează doar prin mijloace naturale. Problema morală ține de faptul că GIFT este asociată cu fetilizarea *in vitro*, cele două proceduri fiind folosite în conexiune pentru a spori șansele conceperii unui copil și a echilibra costurile.

La 25 iulie 1978 se năștea Louise Brown. Evenimentul a atras atenția tuturor, deoarece era primul copil născut prin fertilizarea *in vitro*, adică primul copil conceput „în eprubetă". Ginecologul britanic Dr. Patrick Steptoe și fiziologul Dr. Robert Edwards au folosit cu succes tehnologia existentă pentru fecundarea ovocitelor și spermatozoizilor în afara corpului, implantând apoi embrionul în uter. După nouă luni s-a născut Louise Brown, copilul-minune al momentului. Și totuși, reușita acestei tehnologii a implicat o serie de procese și greșeli, cei doi medici relevând faptul că au distrus marea majoritate a embrionilor considerați inapți de a fi implantați (sau transferați) cu succes în uter.

Fertilizarea *in vitro* înseamnă pur și simplu fertilizare „în epru-

betă, în sticlă", adică într-un recipient special din sticlă numit în laboratoare vas Petri. Fiindcă procedura necesită cheltuieli foarte mari (peste 10.000 de dolari), toate ovocitele sunt fertilizate în laborator. Astfel, dacă nici unul dintre embrionii fertilizați în laborator nu sunt implantați cu succes, se pot reimplanta alți embrioni, fără costurile suplimentare sau perioadele de așteptare îndelungate pe care le-ar presupune recoltarea altor ovule. În mod normal, în uterul femeii sunt implantați până la trei sau patru embrioni, sporindu-i șansele de a rămâne gravidă. Dacă se întâmplă să fie implantați cu succes mai mulți embrioni, nu doar unul, soților li s-ar putea naște mai mulți copii decât și-au propus să aibă. Nu este neobișnuit ca în familiile care apelează la procedura IVF să apară gemeni sau chiar tripleți.

În general este nevoie de cca. două săptămâni pentru a stabili dacă implantarea a reușit sau nu. Dacă embrionul nu s-a implantat, se poate trece la implantarea celorlalți embrioni păstrați în laborator. Pe perioada în care soții și medicul așteaptă să vadă dacă embrionul se dezvoltă normal, embrionii rămași sunt criogenizați în laborator. Primul copil conceput cu ajutorul IVF folosindu-se embrioni păstrați prin înghețare (embrioni decongelați) s-a născut în Australia în anul 1984.

Procedurile IVF și GIFT sunt folosite deseori în conexiune. Ovulele fiind deja recoltate se preferă, în locul procedurii costisitoare a reimplantării ovocitelor și spermatozoizilor în trompele uterine, ca ovocitele rămase să fie fertilizate *in vitro* (mai ales dacă medicul nu este sigur că spermatozoizii vor reuși să fecundeze ovulele). Dacă încercarea inițială de fecundare a ovulelor cu spermatozoizii nu reușește, alternativa cea mai economică și convenabilă este implantarea în uterul femeii de embrioni deja fertilizați.

Pentru ca procedura să fie cât mai economică, iar implantarea să aibă șanse maxime de reușită, se recurge la înghețarea embrionilor și păstrarea lor în caz că implantarea nu reușește. Sunt însă și situații în care reușesc să se implanteze mai mulți embrioni, deci se concep mai mulți fetuși decât poate femeia purta, ceea ce i-ar putea pune în pericol sănătatea și chiar viața.

Ambele posibilități menționate ridică importante probleme legale și morale privind procedura IVF. Ce se întâmplă dacă, pe perioada păstrării criogenice a embrionilor, soții divorțează și își dispută „custodia" asupra embrionilor nefolosiți? Un asemenea caz a fost soluționat recent într-un tribunal din Tennessee. Doi soți care apelaseră la procedura fertilizării *in vitro* au ajuns apoi să divorțeze, iar soția voia să folosească embrionii pentru a rămâne însărcinată. Fostul soț nu și-a dat acordul, motivând că nu dorea să-i apară posibili urmași fără ca el să aibă cunoștință de existența lor. Cei doi au apelat la avocați pentru soluționarea disputei. Curtea a decis în favoarea fostului soț, susținând că libertatea acestuia de a procrea are aceeași greutate ca libertatea de a nu procrea, de aceea embrionii nu puteau fi folosiți fără acordul lui.[6]

Un caz și mai complicat a avut loc în Australia. În 1981, doi soți înstăriți din Los Angeles au făcut un zbor până în Australia în vederea unei proceduri IVF. Pe atunci, tehnologia respectivă era cel mai bine dezvoltată în Anglia și în Australia, iar ei au ales a doua locație. S-au prelevat mai mulți embrioni, care au fost înghețați, dar toate eforturile de a implanta embrioni în uter au dat greș. Pe perioada în care embrionii rămași erau înghețați și păstrați în laboratorul australian, cei doi soți au murit într-un accident aviatic în drum spre America de Sud. Nu au lăsat în urmă nici un moștenitor pentru imensa lor avere. Drepturile de moștenitor presupuneau o multitudine de chestiuni legale complicate atât în privința embrionilor, cât și a femeii care urma să „adopte" embrionii în propriul uter și să nască fătul. Problemele erau cu atât mai complexe cu cât spermatozoizii care au fecundat embrionii nu fuseseră ai soțului, ci ai unui donator anonim. O comisie alcătuită din eticieni a recomandat distrugerea embrionilor, dar Guvernul a interzis această măsură. Statul a decis ca embrionii să fie implantați și apoi dați spre adopție, dar copilul (copiii), mama-purtătoare sau părinții adoptivi să nu aibă nici un

6 *Davis vs. Davis*, 1990, Tenn. App. LEXIS 642 (13 septembrie 1990). Pentru detalii despre caz, vezi Alexander Morgan Capron, "Parenthood and Frozen Embryos: More Than Property and Privacy", *Hastings Center Report* 22 (septembrie 1992): 32-33.

drept de moştenire asupra averii soţilor decedaţi. Totuşi, dat fiind numărul deja prea mare de copii care aşteaptă să fie adoptaţi, ne întrebăm dacă decizia de a crea copii numai spre a-i da apoi spre adopţie este înţeleaptă. Opţiunea aceasta este însă de preferat distrugerii embrionilor.[7]

Întrebarea ce este de făcut cu embrionii îngheţaţi care nu mai sunt doriţi ridică enorme probleme morale legate de statutul embrionului. Mulţi recunosc că embrionul are potenţialul de a deveni un copil, de aceea nu este neutru din punct de vedere moral şi nu poate fi privit ca o bucată de ţesut care nu înseamnă nimic. Alternativele ar fi ca embrionii: să fie păstraţi îngheţaţi pe o perioadă nedeterminată (cu costuri mici), să fie distruşi, să fie donaţi de familie unei alte familii sterile sau să fie folosiţi la experimente.

Pentru cei ce definesc calitatea de persoană a fătului ca începând la momentul conceperii (vezi aici majoritatea suporterilor pro-life, credincioşii romano-catolici şi protestanţii evanghelici), starea embrionilor reprezintă o problemă morală crucială. Dacă fătul îşi dobândeşte dreptul la viaţă în momentul conceperii, atunci distrugerea embrionilor sau folosirea lor la experimente este discutabilă. Distrugerea embrionilor în afara corpului ar putea fi, din punct de vedere moral, echivalentul avortului, iar ştiinţa nu-şi poate însuşi dreptul de a face experimente asupra unei fiinţe umane fără consimţământul acesteia, mai ales că majoritatea experimentelor pe embrioni au ca urmare distrugerea lor. Criogenizarea embrionilor pe o perioada nedefinită nu face decât să amâne momentul distrugerii lor. Din perspectivă morală, faptul de a lăsa embrionii să moară de moarte naturală, când ar putea fi salvaţi, nu este cu nimic diferit de avort. Ar însemna, deci, că donarea embrionilor de către cuplu sau implantarea lor reprezintă singurele alternative viabile. În mod clar, cea mai bună opţiune este ca embrionii rezultaţi din raportul sexual dintre soţ şi soţie să fie implantaţi în uterul soţiei. Dar s-ar putea

7 George P. Smith, "Australia's Frozen 'Orphan' Embryos: A Medical, Legal, and Ethical Dilemma", *Journal of Family Law* 24, nr. 1 (1985-86): 26-41. Vezi şi Donald DeMarco, *Biotechnology and the Assault on Parenthood*, Ignatius Press, San Francisco, 1992, p. 104-105.

ca și donarea de embrioni să fie o opțiune viabilă. Unii vor obiecta, spunând că astfel rolul biologic și social al părinților va fi afectat, calitatea de părinte fiind considerată de majoritatea creștinilor ca parte deosebit de importantă a învățăturii Bibliei despre familie. Donarea de embrioni ar putea fi văzută însă ca analogă adopției, ca *adopție înainte de implantare*; prin această procedură, cuplul care a contribuit cu material genetic la formarea embrionului consimte să renunțe la drepturile părintești asupra copilului lor după implantare, iar nu abia după nașterea copilului. Deși este dificilă din punct de vedere emoțional, mai ales când este vorba despre mai mulți embrioni, procedura asigură continuitatea dintre gestație și calitatea de părinți a cuplului „adoptiv", și ar putea favoriza mult mai mult copilul decât procedura de adopție tradițională (prin care copilul este luat de lângă mama naturală după naștere). Aceste dificultăți ar trebui să îndemne cuplurile să se gândească bine înainte de a apela la IVF.

A doua problemă este dată nu de eșecul implantării, ci mai degrabă de succesele acestei proceduri. De regulă sunt implantați mai mulți embrioni, dar numai unul supraviețuiește în uter. Dar se întâmplă și ca o femeie să reușească să dezvolte mai mulți embrioni, fără a-i fi periclitată sănătatea, însă nu-i poate duce pe toți la termen. În astfel de cazuri, femeia, soțul ei și medicul au de luat decizii foarte dificile. În mod normal, într-o asemenea situație medicul va recomanda *distrugerea selectivă* a unuia sau mai multor embrioni aflați în creștere. Uneori această măsură se ia de dragul confortului, când cei doi soți decid că nu vor să păstreze mai multe sarcini decât și-au propus. Alteori, medicul recomandă această măsură fiind îngrijorat cu privire la sănătatea copiilor nenăscuți. Sunt multe povești despre sarcini multiple duse cu bine la termen, însă de obicei când o femeie este însărcinată cu patru sau mai mulți copii se expune unor riscuri și complicații majore, fiind inclusiv în pericol de a-și pierde viața. În astfel de cazuri, medicul trebuie să-și pună dificila întrebare pe care dintre feți să-i îndepărteze și în ce fel. Dacă este clar că mama înfruntă riscuri încercând să ducă la termen toți fetușii, decizia medicului de a îndepărta unul sau mai mulți fetuși pentru a o salva pare jus-

tificată. Situaţia este analogă cazurilor de avort justificate de faptul că ducerea la termen a sarcinii ar periclita viaţa mamei. Desigur, cei ce nu pun mare preţ pe sanctitatea vieţii nenăscutului consideră că femeia poate cere întreruperea sarcinii din varii motive, potrivit legii date în cazul *Roe vs. Wade*. Dar şi cei care nu susţin perspectiva susporterilor pro-life trebuie cu siguranţă să mediteze la eventualitatea necesităţii unor astfel de decizii dureroase înainte de a apela la IVF ca remediu pentru sterilitate.

Principiul general de reţinut pentru cei ce apelează la GIFT sau IVF este că toţi embrionii creaţi în laborator ar trebui să aibă o şansă la viaţă. Cu alte cuvinte, toţi ar trebui implantaţi, fie în corpul femeii care a început procedura, fie în corpul altei femei prin donare. Clinicile care facilitează adopţia de embrioni sunt în plină dezvoltare în Statele Unite, încurajând mai degrabă adopţia de embrioni decât distrugerea lor (care are loc după ce cuplurile încheie tratamentul împotriva infertilităţii). Nici un embrion nu ar trebui distrus, supus experimentelor sau lăsat să moară în mod natural în congelatoarele de laborator. Cuplul care apelează la procedura IVF ar trebui să informeze medicii că nu doresc să fie creaţi mai mulţi embrioni, ceea ce implică limitarea numărului ovocitelor fertilizate. Cuplul ar trebui să facă, adică, o singură încercare de a concepe un copil, iar nu să ceară criogenizarea embrionilor în vederea unor încercări ulterioare. Dacă tehnica de laborator poate fertiliza cu succes fiecare embrion, cuplul poate cere clinicii să se limiteze la fertilizarea a maximum trei sau patru ovocite, care vor fi apoi implantate, şi astfel nici un ovocit nu va fi distrus. Desigur, dacă soţia nu rămâne însărcinată, cei doi va trebui să reînceapă procedura făcând şi mai multe cheltuieli. Adevărul este însă că nu se poate şti dinainte câte ovule vor fi fertilizate cu succes, astfel că soţii sunt ţinuţi în suspans până la sfârşitul procedurii. Unele ovule vor rămâne nefertilizate, iar dacă în urma procedurii rezultă mai mulţi embrioni nefolosiţi, cuplul va trebui să se asigure că fiecare embrion a avut şansa de a fi implantat. Cuplul nu ar trebui, apoi, să permită implantarea mai multor embrioni decât pot fi duşi cu bine la termen sau (în eventualitatea că toţi embrionii s-ar

nida) decât numărul copiilor pe care şi-i doresc. Cuplul n-ar trebui să autorizeze în nici un caz implantarea mai multor embrioni, ca ulterior să fie nevoiţi să recurgă la distrugerea lor selectivă.

PROBLEME MORALE LEGATE DE MAMA-SUROGAT

Procedura maternităţii de substituţie (mama-surogat) este fără îndoială cea mai controversată tehnologie reproductivă din zilele noastre. În multe cazuri, mama-surogat poartă copilul pentru cuplul cu care a încheiat un contract, naşte copilul şi apoi îl dă de bunăvoie cuplului contractant, acceptându-şi rolul fără bătăi de cap. În aceste cazuri, cuplul contractant este foarte recunoscător mamei-surogat care le-a împlinit visul de a avea şi ei un copil. La rându-i, mama-surogat este foarte mulţumită că a dat „darul vieţii" unui cuplu infertil. Au fost însă şi cazuri, îndelung dezbătute în mass-media, când mama-surogat a vrut să ţină pentru sine copilul pe care l-a născut, disputând custodia acestuia cu tatăl natural. Relaţia iniţial armonioasă dintre cuplu şi mama-surogat se încheie cu mari incertitudini privind prudenţa unui astfel de aranjament reproductiv.

În Vechiul Testament se relatează două cazuri de mamă-surogat (Geneza 16:1-6; 30:1.13). Se pare că folosirea surogatului ca alternativă pentru femeile sterile era în acele vremuri o practică acceptată în Orientul Apropiat.[8] Procedura maternităţii de substituţie din zilele noastre nu presupune vreo tehnologie medicală sofisticată. De regulă, conceperea este asigurată prin inseminare artificială, deşi în unele cazuri se apelează şi la fertilizarea *in vitro*. Noutatea este adusă de contextul legal care însoţeşte astăzi acest tip de reproducere. Dacă înainte procrearea era un domeniu privat, aici intervin elemente noi, precum prezenţa avocaţilor, contractele detaliate şi chiar ideea reprezentării legale a copilului gata să se nască.

Există o mulţime de cazuri deosebit de complicate, interesante şi

8 Atât Codul lui Hammurabi (1792-1750 I.C.), cât şi Tablele din Nuzi (1520 I.C.) autorizează acest tip de surogat, şi nu numai pe motiv de sterilitate. Mama-surogat nu era doar o practică foarte răspândită, ci făcea şi subiectul unor legi specifice, menite să menţină practica între anumite limite clare.

ciudate legate de folosirea mamelor-surogat. Reprezentativ este cazul *Baby-M*, prima producție TV despre mama-surogat. În acest caz, un anume William Stern își dorește un copil care să-l moștenească genetic, omul fiind singurul din familia sa care a supraviețuit Holocaust-ului. Elizabeth, soția sa, suferă de scleroză multiplă în formă ușoară și crede că o sarcină i-ar agrava situația.

La Clinica de Fertilizare din New York, soților Stern li s-a făcut cunoștință cu Mary Beth Whitehead, o femeie cu mijloace materiale modeste și mamă a doi copii. Femeia s-a oferit ca mamă-surogat, dar după ce a născut copilul pentru soții Stern a regretat decizia de a-l ceda acestora și a deschis proces pentru tutelă (custodie). Soții Stern i-au îngăduit să ia copilul acasă o săptămână, dar în răstimp femeia a fugit cu tot cu copil. La scurt timp, copilul a fost recuperat de poliție în Florida și redat soților Stern.

În martie 1987, instanțele superioare din New Jersey au stabilit validitatea contractului de surogat încheiat între soții Stern și Whitehead. Prin urmare, refuzând să cedeze copilul și tutela în favoarea soților Stern, Whitehead a încălcat un contract valid. Judecătorul a decis ca bebelușul să ajungă în custodia soților Stern, care-i puteau oferi un cămin stabil și sigur.

În urma atacării sentinței cu apel la Curtea Supremă din New Jersey, decizia a fost schimbată, dar copilul a rămas tot în custodia soților Stern. În februarie 1988, judecătorul Robert Wilentz a decis cu unanimitate de voturi că orice contract de surogat încalcă legile Statului, care interzic cumpărarea de copii sau plata pentru adopții. Surogatul înseamnă, de fapt, vânzare de copii, iar anumite lucruri – precum viața umană – nu pot fi cumpărate sau vândute. Ca probă, Curtea a invocat taxa plătită lui Whitehead, care ar fi fost cu mult mai mică dacă Whitehead ar fi pierdut sarcina sau ar fi născut un copil mort. În mod cert, soții Stern au plătit pentru un copil viu și pentru drepturi parentale depline, nu doar pentru a „închiria" pântecele femeii.

Totodată, Curtea a invocat legile statului New Jersey potrivit cărora părinții naturali (genetici) au dreptul fundamental de a-și crește copiii. Deoarece Mary Beth Whitehead nu era o mamă rea și nu-și

abandonase copilul, nu i se putea interzice să participe la creșterea copilului. Mai mult, contractul încălca o lege clară, ce lăsa mamei o perioadă de timp în care se putea răzgândi înainte de a renunța irevocabil la copil. Cu toate acestea, Whitehead nu primise custodia, judecătorii hotărând că soții Stern puteau sluji mai bine interesele copilului.

În octombrie 1990 s-a decis un alt caz reprezentativ. În Orange County, California, soții Mark și Crispina Calvert au angajat-o pe Anna Johnson să fie mama-surogat a copilului lor. Situația era diferită de cazul *Baby M*, pentru că surogatul nu avea legătură genetică cu copilul. Femeia își „închiriase" uterul pentru o perioadă de nouă luni și în schimbul sumei de 10.000 de dolari, în afară de cheltuielile medicale. Spre începutul celei de-a șaptea luni de sarcină, Johnson a început să-și schimbe sentimentele față de copilul pe care-l purta. Cu o lună înainte de a naște, ea a deschis proces pentru custodie.

Copilul s-a născut la mijlocul lui septembrie. Soții Calvert au primit tutela temporară a copilului, Johnson având voie să-l viziteze zilnic. Judecătorul Richard Parslow de la instanța superioară din Orange County a decis validitatea contractului de surogat și caracterul lui neabuziv. De vreme ce Anna Johnson nu avea legătură genetică cu copilul, înseamnă că nu avea nici drepturi părintești. Astfel, soții Calvert au primit tutela exclusivă a copilului, iar femeii i s-a interzis să-l viziteze. Judecătorul a decis că legătura genetică este mai importantă decât faptul că Johnson a născut copilul, și că soții Calvert erau cei mai în măsură să împlinească interesele copilului. Totodată, martorii din acest caz au pus la îndoială calitățile de mamă ale lui Johnson. Colega ei de apartament a declarat că aceasta își neglija chiar și propriul copil. Mai mult, faptul că Johnson era o mamă singură, cu resurse materiale limitate și cu slujbe temporare, a contribuit la decizia de a acorda soților Calvert tutela copilului. A fost pusă la îndoială și sinceritatea dragostei ei pentru copil, față de care nu manifestase afecțiune decât în a șaptea lună de sarcină, anterior susținând că doar purta copilul în locul soților Calvert.

Un alt caz foarte mediatizat petrecut tot în Orange County,

California, a luat o întorsătură neobișnuită. Elvira Jordan, mamă-surogat, a cerut în instanță custodia Marissei, născută în iunie 1990 în urma procedurii de combinare a spermatozoizilor lui Robert Moschetta și a ovulelor Elvirei. În luna noiembrie, Robert s-a despărțit de soția sa, Cynthia, și a luat copilul cu el. Deși nu avea legătură genetică cu copilul, Cynthia i-a cerut custodia în instanță, susținând că se atașase de copil și că rolul ei ca mamă socială ar trebui să conteze la fel de mult ca legătura genetică. Și Jordan ceruse custodia în instanță, susținând că nu a semnat un contract de surogat ca să nască un copil pentru doi soți care vor divorța. Așadar, toți cei trei „părinți" își disputau dreptul la custodie. Pe 15 ianuarie 1991, Curtea a stabilit custodia temporară în favoarea tatălui natural, dreptul la vizite pentru fosta soție, dar nici un drept pentru mama-surogat. În septembrie, instanța judecătorească a decis împărțirea custodiei între Jordan și tatăl natural. Jordan urma să țină copilul în timpul săptămânii, iar Moschetta seara sau la sfârșit de săptămână.

MORALITATEA MATERNITĂȚII DE SUBSTITUȚIE

S-a discutat și se discută mult nu doar despre legalitatea surogatului maternal, ci și despre justețea morală a acestui mod de procreare. În America de Nord cca. cincisprezece state au adoptat legi care interzic sau condiționează acest procedeu.

Cei ce susțin surogatul maternal își bazează argumentele pe faptul că, potrivit tradiției occidentale, cuplurile sunt libere să decidă cum își aduc pe lume și cum își cresc copiii. De-a lungul istoriei, familia a fost privită ca domeniu al vieții private, de aceea s-a considerat că de regulă deciziile familiei sunt mai presus de puterea de imixtiune a Statului. La rândul lor, legile au fost gândite astfel încât să asigure părinților libertăți de decizie cu privire la copiii lor, și au fost varii cazuri în care Curtea Supremă a susținut drepturile părinților în problema procreării.[9]

9 Desigur, libertatea de procreare presupune faptul că părinții acționează în interesul copilului, care nu trebuie să aibă de suferit când părinții își exersează dreptul de a decide. Vezi cazurile *Meyer vs. Nebraska* (262 U.S. 390 [1923]), *Griswold vs. Connecticut* (381 U.S. 479 [1965]), *Eisenstadt vs. Baird* (405 U.S. 438

Libertatea individuală de a lua decizii în privința creșterii copiilor este, așadar, bine încetățenită în tradiția americană. Nu este însă foarte clar dacă amintitele legi și deciziile Curții Supreme se aplică și în cazul surogatului maternal, de vreme ce Curtea Supremă nu s-a confruntat concret cu vreun caz de surogat maternal, iar tehnologiile reproductive nu apăruseră la acea dată. S-ar părea însă că deciziile Curții se referă la întreaga gamă de tehnologii reproductive. Se pune astfel întrebarea dacă deciziile Curții referitoare la mijloacele de reproducere prin contact sexual normal sunt valabile și în cazul mijloacelor de reproducere fără contact sexual.

Răspunsul oponenților surogatului maternal este că, prin tradiție, libertatea de procreare încurajează cel mult surogatul *altruist*, care presupune că o femeie împlinește rolul de surogat din rațiuni caritabile și nu percepe alte cheltuieli decât cele inerente în cursul perioadei de sarcină. Surogatul altruist, spun ei, este foarte diferit de tipurile de surogat la modă în zilele noastre. O mamă-surogat primește astăzi cca. 10.000 de dolari pentru servicii, iar intermediarului care a cooptat surogatul și a întocmit contractul vizând acest aranjament îi revin între 10.000 și 25.000 de dolari. Dacă libertatea de procreare include și surogatul *comercial* este o altă problemă, dat fiind că majoritatea statelor au legi care interzic tranzacțiile cu bani pentru transferul drepturilor părintești asupra unui copil.[10] De reținut că argumentul libertății de procreare este fundamental legal, nu moral. Cele două întrebări (privind legalitatea și moralitatea surogatului maternal) trebuie investigate separat. Doar pentru că legea poate permite surogatul maternal nu înseamnă că surogatul se justifică moral ca mijloc de concepere a copiilor. Argumentele celor ce susțin libertatea procreării nu au nici o relevanță în discuțiile despre moralitatea surogatului.

Al doilea argument în favoarea surogatului este că suma de bani

---

[1972]) și *Carey vs. Population Services* (431 U.S. 678 [1977]).

10 Această prevedere se aplică de regulă în cazul adopțiilor. În douăzeci și cinci dintre statele Americii de Nord este interzis ca mama naturală să primească o sumă de bani în afară de cheltuielile aferente procesului de adopție. Intenția Statului este ca astfel mamele naturale să fie ferite de exploatare, iar copiii să nu poată deveni obiecte de troc.

plătită mamei-surogat acoperă serviciile de gestație oferite de aceasta, și nu reprezintă o taxă de vânzare a copilului. Adepții surogatului maternal sunt conștienți de faptul că răsplătirea surogatului cu o mare sumă de bani în vederea nașterii unui copil pentru un alt cuplu înseamnă vânzare de copii. Ei insistă însă că este corect ca femeia să fie recompensată pentru timpul, riscul și sacrificiile la care s-a supus pe perioada sarcinii. Adepții surogatului maternal susțin că, dacă este legitim să-i plătim pe *educatorii-surogat* ai copiilor noștri din grădiniță, la fel de legitim este să plătim și *mamele-surogat*.

Acest argument nu ține seama de faptul că suma de bani acoperă mult mai mult decât serviciile de gestație oferite de femeie. Aranjamentele în cazul surogatului maternal nu vizează doar reușita nașterii copilului, ci și transferul drepturilor parentale de la mama-surogat la soția infertilă. Pentru a putea „încheia afacerea" soția trebuie să adopte copilul. În majoritatea cazurilor, mama-surogat își oferă atât ovulele cât și pântecele, fiind astfel mama de drept a copilului.[11] Dacă dorește, ea poate păstra copilul, împărțind custodia cu tatăl natural. Așadar, pentru ca aranjamentele de surogat maternal să aibă succes, mama-surogat trebuie să renunțe la drepturile parentale asupra copilului. Oponenții surogatului maternal insistă că măcar în parte suma plătită surogatului vizează transferul drepturilor parentale, și de aceea tot acest procedeu înseamnă vânzare de copii.

În mod logic, dacă suma plătită mamei-surogat acoperă doar serviciile gestaționale oferite de ea, atunci mama-surogat va primi aceeași sumă de bani fie că a renunțat, fie că nu a renunțat la drepturile părintești în favoarea cuplului contractant. Dacă suma acoperă doar serviciile gestaționale, este greu de explicat motivația cuplului contractant care cheamă mama-surogat în instanță pentru a-i lua copilul, din moment ce mama-surogat și-a îndeplinit respon-

11 În cazul în care nu mama-surogat oferă ovulele (vezi surogatul de gestație), se pune întrebarea cine este de fapt mama: femeia care naște copilul (potrivit definiției tradiționale) sau soția care contribuie cu material genetic. Ambele tabere, a celor ce susțin că rolul determinant de mamă îl are femeia care naște sau, dimpotrivă, soția donatoare, aduc argumente solide. Mai multe detalii despre acest subiect vezi în Scott B. Rae, *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood*, Praeger, Westport, Conn., 1994.

sabilitățile contractuale odată cu nașterea copilului. Mai mult, dacă femeia a pierdut copilul într-o anumită fază a sarcinii, suma alocată ei ar trebui recalculată în funcție de numărul lunilor în care și-a oferit serviciile gestaționale. Pentru cuplul contractant afacerea ar fi astfel foarte riscantă; este puțin probabil că ei sau intermediarii s-ar mulțumi să plătească o sumă considerabilă doar pentru servicii gestaționale.

La acuzația de vânzare de copii, adepții surogatului maternal răspund că tatăl natural al copilului nu poate cumpăra ceva ce este deja al lui. Copilul nu este însă *numai* al lui. Tatăl poate, cel mult, să-și arate intenția de a oferi bunuri materiale în schimbul împărțirii custodiei, și astfel de „a-și cumpăra" partenerul (aici, mama-surogat), ceea ce înseamnă tot vânzare de copii.[12]

Al treilea argument al adepților surogatului maternal este că, într-adevăr, copilul este vândut, însă comparativ cu circumstanțele adopțiilor de pe piața neagră, transferul drepturilor părintești în schimbul unei sume de bani este inofensiv. Legile care interzic plătirea mamelor naturale în cazul adopțiilor au fost gândite pentru a limita adopțiile ilicite, prin care mamele naturale sunt exploatate din cauza lipsurilor financiare, bunăstarea copiilor nefiind o prioritate. În cazul surogatului maternal avem o situație cu totul diferită, spun ei. Aici tatăl natural este și tatăl adoptiv, iar copilul născut de mama-surogat este rodul unei sarcini planificate și dorite, prin contrast cu sarcinile nedorite. Astfel, copilul nu este dat unor străini, ci unei rudenii de sânge, iar purtându-l mama-surogat nu este forțată să ia o decizie pe care ulterior să o regrete.

În replică, oponenții surogatului maternal spun că deosebirile dintre adopțiile ilicite și procedeul surogatului nu sunt chiar atât de mari. De pildă, cuplul contractant nu este supus unei expertize pentru a se confirma că vor fi părinți buni și vor urmări binele copilului. În plus, constrângerea nu este eliminată cu totul din ecuația surogatului, din moment ce mama-surogat poate fi forțată prin contract să renunțe la copilul pe care s-ar putea să dorească să-l păstreze. Mai

12 Analogia cu bunurile materiale este preluată din Alexander M. Capron, "Surrogate Contracts: A Danger Zone", *Los Angeles Times*, 7 aprilie 1987, B5.

mult, date fiind disperarea cuplului de a avea un copil și faptul că de regulă nu se apelează la surogat decât ca ultimă opțiune, cuplul se supune și el exploatării din partea intermediarilor procedurii de surogat. Așadar, exagerăm când spunem că mediul în care se desfășoară acest procedeu nu este constrângător.

Problema vânzării de copii și a constrângerii prin acest procedeu rămâne nerezolvată, chiar dacă noua familie urmărește binele copilului și aranjamentul decurge bine. Prin analogie, chiar dacă în timpul Războiului Civil unii sclavi erau tratați omenește și considerați parte din familie, cert este că și aceștia fuseseră vânduți și cumpărați, devenind obiecte de troc. Potrivit oponenților surogatului, împrejurările în care are loc trocul nu contează în aceste două cazuri.

Cea mai importantă obiecție adusă surogatului comercial este că transformă copiii în obiecte de troc prin prețul pus asupra lor. Oponenții surogatului afirmă că orice încercare de a nega sau diminua gravitatea acuzației de vânzare de copii este sortită eșecului, așa că surogatul presupune vânzare de copii.

Surogatul maternal încalcă cel de-Al Treisprezecelea Amendament din Constituția S.U.A, care interzice sclavia ca vânzare de ființe umane. Surogatul încalcă principii morale îndeobște acceptate care protejează drepturile și demnitatea omului, de pildă principiul potrivit căruia omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și este o făptură unică. Persoanele umane nu sunt lucruri ce pot fi cumpărate sau vândute pe bani. Faptul că adepții surogatului încearcă din răsputeri să scape de acuzația de vânzare de copii demonstrează că au și ei cunoștință de aceste principii morale.

Întrebarea nu este dacă oamenii pot fi cumpărați sau vânduți, ci dacă surogatul maternal înseamnă vânzare de copii. Dacă da, părerea unanimă este că argumentele împotriva surogatului sunt puternice. Potrivit verdictului Curții Supreme a statului New Jersey, „Într-o societate civilizată sunt lucruri ce nu pot fi cumpărate... Sunt valori... pe care societatea le consideră mult mai importante decât a crede că bogățiile pot cumpăra totul, fie mână de lucru, fie dragoste sau viață."[13] Vânzarea de copii, fapt care rezultă în mod normal dintr-o

13 *In the matter of Baby M*, 537 A. 2d, 1249 (1988).

tranzacție pe bază de surogat (excepție făcând doar cazurile de surogat altruist, pentru care nu se percep sume de bani), este o problemă în sine, indiferent de consecințele pozitive pe care le-ar avea un asemenea aranjament, la fel cum sclavia este problematică ținând cont de faptul că oamenii nu sunt obiecte de negoț.

Un alt motiv de îngrijorare față de procedeul surogatului este pericolul ca surogatul comercial să devină un miljoc de exploatare. Combinația dintre disperarea cuplurilor sterile, neajunsurile financiare ale mamelor-surogat și dorința de profit a intermediarilor expune atât mamele-surogat, cât și cuplurile contractante la pericolul de a fi exploatate. Statisticile asupra câtorva sute de aranjamente pe bază de surogat arată că încă nu s-au înregistat astfel de situații de exploatare. Majoritatea mamelor-surogat sunt femei de condiție modestă[14], au un loc de muncă, dar au mare nevoie de bani. Nu suma de bani în sine presupune exploatare, ci faptul că altfel surogatul nu ar avea acces la acești bani. Respectiva sumă de bani stimulează pe cineva să facă o muncă pe care în altă situație ar percepe-o ca exploatare.

Aceasta nu înseamnă că procedeul surogatului nu poate duce la exploatare. Dacă surogatul va deveni un procedeu social larg acceptat, iar guvernele îl vor legaliza, nu este greu să ne imaginăm că intermediarii vor încerca să ofere sume cât mai mici mamelor pentru a-și spori ei profitul. Se crede că femeile cu probleme financiare sunt de fapt cele mai potrivite candidate la surogat, pentru că probabil își doresc cel mai puțin să păstreze un copil rezultat din acest aranjament.[15] De exemplu, un intermediar în procesul de surogat sugera că femeile candidate la surogat din alte țări sunt gata să-și ofere ser-

14 Statisticile asupra veniturilor anuale ale mamelor-surogat sunt incorecte, întrucât vizează doar veniturile mamelor care au fost alese ca surogat. Ele nu iau în considerare veniturile femeilor care au optat ca surogat, dar nu au fost alese. Într-un studiu realizat în 1983, psihiatrul Philip Parker ajungea la concluzia că peste 40% dintre femeile care au optat ca surogat au primit ajutor financiar de la Stat. Vezi "Motivation of Surrogate Mothers: Initial Findings", *American Journal of Psychiatry* 140 (1983): 1.

15 Afirmație aparținând lui Howard Adelman, psiholog principal la Surrogate Mothering Ltd. din Philadelphia, citată în Gena Corea, *The Mother Machine*, Harper and Row, New York, 1985, p. 229.

viciile în schimbul unor sume modice care să le acopere nevoile de bază și cheltuielile de transport. Reliefând tendința acestui procedeu de a constrânge și exploata surogatul, intermediarul afirma: „Cele mai multe femei (candidate la surogat) sunt la limita supraviețuirii și vor să facă ceva pentru a-și plăti chiria sau hrana; ele provin din țări sărace unde hrana este o problemă." Intermediarul adăuga însă că aceste femei sunt cele mai bune candidate la surogat: „Ele știu să aibă grijă de copii...., deci se potrivesc perfect."[16] Mai mult, credea el, aceste femei s-ar mulțumi și cu o zecime din suma percepută în mod normal în astfel de cazuri, și nimeni nu s-ar întreba dacă au probleme de sănătate, atâta timp cât au un regim alimentar echilibrat și nu impedimentează dezvoltarea sarcinii.[17] Nu este greu de întrevăzut posibilitatea ca disperarea acestor femei să fie exploatată în cel mai josnic mod, mai ales că intermediarii de pe piață se gândesc deja serios la potențialul situației. Nu știm cât de corect este descrisă această industrie prin afirmațiile de mai sus, însă dacă ne gândim că profitul este factorul motivator principal ne putem imagina ce sursă de câștig reprezintă aceste femei vulnerabile pentru profitori.

Una dintre cele mai grave obiecții aduse procedeului surogatului vizează atât surogatul comercial, cât și pe cel altruist. Când se face evaluarea femeilor pentru selectarea surogatului ideal, se verifică în primul rând flexibilitatea femeii de a renunța la copilul pe care-l poartă în pântece. De obicei, cu cât femeia este mai detașată de copil, cu atât mai repede se încheie aranjamentul. Cu siguranță, însă, aceasta nu este definiția ideală a graviditații. Procedeul surogatului încurajează detașarea femeii de pruncul din pântece, realitate pe care nici o femeie însărcinată nu și-ar dori-o. Astfel, surogatul maternal transformă viciul (abilitatea detașării de copilul din pântece) în virtute. Este bine să acceptăm surogatul ca procedeu social? Bioeticianul Daniel Callahan de la Hastings Center explică unul dintre posibilele rezultate ale acceptării surogatului: „Vom fi obligați să recunoaștem serviciile aduse de femei care, din păcate, sunt gata să poarte o sarcină și apoi să renunțe la copil, mai ales dacă sunt plătite destul de bine

16 Citat în Corea, *The Mother Machine*, p. 245.
17 Ibid., p. 214-215.

pentru asta... Va trebui să găsim femei dispuse să se detaşeze şi să se distanţeze de propriii lor copii. Iată o trăsătură psihologică pe care n-ar trebui s-o aprobăm nici măcar în numele altruismului."[18]

O altă problemă gravă a surogatului comercial, valabilă şi în cazul surogatului altruist, este următoarea. În majoritatea contractelor de surogat încheiate pentru sau fără o sumă de bani, surogatul acceptă să cedeze toate drepturile parentale asupra copilului din pântece în favoarea cuplului care i-a contractat serviciile. Dacă mai apoi se va răzgândi şi va dori să păstreze copilul, contractul o va obliga să renunţe la copil. Şi în această situaţie avem a face cu definiţia tradiţională a mamei, care este femeia ce naşte copilul. Faptul că o femeie contribuie cu material genetic la sarcină, iar o altă femeie este purtătoarea sarcinii, este un fenomen nou. În majoritatea cazurilor de surogat, mama-surogat îşi oferă atât materialul genetic, cât şi pântecele. Aşadar, prin definiţie ea este mama copilului. A obliga mama să renunţe la copil printr-un contract de surogat înseamnă a-i încălca dreptul fundamental de a fi lângă copil şi a-l creşte.[19] Aceasta nu înseamnă că mama are drepturi exclusive asupra copilului. Drepturile trebuie împărţite cu tatăl natural, la fel ca în cazul împărţirii tutelei în urma unui proces de divorţ. Totuşi, dreptul unuia dintre părinţi (tatăl natural) de a fi împreună cu copilul său nu îl priveză pe celălalt (aici mama-surogat) de aceleaşi drepturi. Problema este că, dacă surogatului i se permite să păstreze copilul, cuplul contractant întâmpină obstacole substanţiale. Cuplul s-ar putea vedea în situaţia ca, la finalul procedurii, să ajungă să împartă custodia copilului despre care încă de la început credeau că va fi cu totul al lor. Multora, situaţia nu li se pare corectă. Altora, însă, li se pare la fel de incorect ca mama să renunţe la copil doar pentru că este obligată prin contract. Se pune întrebarea dacă argumentul se aplică şi în

18 Daniel Callahan, "Surrogate Motherhood: A Bad Idea", *The New York Times*, 20 ianuarie 1987, B21.

19 În cazul *Stanley vs. Illinois*, Curtea Supremă declara că "dreptul de a concepe şi a creşte propriul copil este un drept civil esenţial..., de bază al omului,... mai de preţ decât drepturile de proprietate. Considerăm că este de maximă importanţă să ne asigurăm că de tutela, creşterea şi îngrijirea copilului au parte în primul rând părinţii." 405 U.S. 650 (1971), 651.

cazul surogatului de gestație, cu accent pe felul în care este definită mama în astfel de aranjamente.[20]

DE LECTURAT:

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation.*

DeMarco, Donald, *Biotechnology and the Assault on Parenthood*, Ignatius Press, San Francisco, 1992.

Gostin, Larry, *Surrogate Motherhood: Politics and Privacy*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.

Kilner, John F., W. David Hager și Paige C. Cunningham, eds., *The Reproduction Revolution: A Christian Appraisal*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

Rae, Scott B., *Brave New Families: Biblical Ethics and Reproductive Technologies*, Baker, Grand Rapids, 1996.

Rae, Scott B., *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood*, Praeger, Westport, Conn., 1994.

20 Pentru o discuție detaliată despre diferitele argumente și însușiri ale fiecărui caz, vezi Rae, *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood*, p. 77-124.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

8

TEHNOLOGIILE GENETICE ŞI CLONAREA UMANĂ

În ultimii zece ani, tehnologiile genetice au depăşit domeniul ştiinţifico-fantastic invadându-ne viaţa de zi cu zi. Lucruri care înainte erau studiate exclusiv în laborator de vreo câţiva cercetători ai biologiei moleculare ţin astăzi capul de afiş al cotidianelor, ştirilor de seară şi revistelor destinate publicului larg. Chiar şi tehnologii precum clonarea umană, care nu existase decât în imaginaţia autorilor de literatură ştiinţifico-fantastică, sunt considerate posibile în următorii zece-douăzeci de ani. Ideea acestor tehnologii fusese exploatată doar în filme, vezi *The Boys from Brazil*, *Blade Runner* sau *Multiplicity*, până în 1996, când cercetătorul scoţian Ian Wilmutt şi echipa sa au clonat oaia Dolly folosind celule adulte. Evenimentul venea la doar câţiva ani după cea dintâi reuşită de clonare a embrionilor umani în laborator (1993).

Tot în ultimii zece ani s-au dezvoltat şi experimentele genetice. De pildă, imaginile ultrasonografice sunt astăzi un procedeu obişnuit de monitorizare a sarcinii, iar femeilor de peste treizeci şi cinci de ani care rămân însărcinate li se recomandă amniocenteza ca metodă normală de investigare. Aceste proceduri au devenit comune în practica obstetrică. Un element de noutate îl reprezintă însă procedurile clinice de testare sau investigare a embrionilor înainte de a fi implantaţi, cu scopul detectării unor posibile defecte genetice. Cuplurile cu un istoric de boli genetice în familie pot cere asemenea teste pentru a fi implantaţi doar embrionii normali, evitându-se astfel ca mama să aducă pe lume un copil cu anomalii genetice.

Totuşi, cele mai mari progrese ale geneticii vin din sfera infor-

mației genetice. Proiectul Genomului Uman, ajuns aproape în faza de finalizare, a scos la iveală incredibilul potențial al informației genetice. Cercetătorii au reușit să identifice legăturile de diferite grade dintre gene și sute de boli. Explozia de cunoaștere ridică probleme complexe în legătură cu viața privată și confidențialitatea omului, dar și cu folosirea acestor informații genetice care îi pot schimba viața.

În sfârșit, terapia genetică sau ingineria genetică a cunoscut și ea o dezvoltare semnificativă. Se încheie tot mai multe protocoale de terapie genetică, succesul unora dintre ele marcând începutul victorios al consolidării terapiei genetice după zeci de ani de muncă. Depășind domeniul teoreticului, geneticienii se confruntă cu probleme etice semnificative, precum terapia genică germinală, prin care modificarea genetică este transmisă urmașilor, sau terapia de îmbunătățire a rasei, folosită în scopul îmbunătățirii unor trăsături deja existente, iar nu pentru corectarea unor defecte concrete. Un exemplu de terapie de îmbunătățire folosită în mod curent este admnistrarea hormonului de creștere la copiii care au o înălțime sub medie, dar nu anormală.

Iată câteva situații care ar putea rezulta în urma implementării noilor tehnologii:

1. În familia dvs. există antecedente de cancer mamar. Ați citit că prin Proiectul Genomului Uman s-au descoperit două tipuri de legături între gene și cancerul mamar, așa că vă întrebați dacă ar fi bine să faceți teste ținând cont de antecedente. Vreți să știți dacă aveți cancer? În cazul în care faceți testele necesare și aflați că aveți genele asociate cu cancerul mamar, ce veți face pentru a preveni cancerul la sân? Vă veți supune unei proceduri preventive ca mastectomia (îndepărtarea chirurgicală a țesutului mamar), la fel ca multe alte femei? Sau, mai degrabă, veți fi mult mai atentă la dietă, sperând că totul va merge bine? Vă faceți griji că, probabil, compania la care v-ați încheiat asigurarea medicală va afla despre informația dvs. genetică? Ezitați să faceți testele de teama vreuneia dintre aceste inconveniente?

2. Alături de soţul dvs. aşteptaţi primul copil al familiei. Printre rudeniile dvs. apropiate există copii cu sindromul Down, de aceea este de înţeles teama dvs. ca viitorul copil să moştenească această anomalie genetică. Medicul insistă să faceţi o serie de teste genetice prenatale pentru a vedea dacă fătul din pântece este purtătorul aceleiaşi anomalii genetice precum rudeniile dvs. Vă întrebaţi dacă ar trebui să faceţi testele sau să încredinţaţi copilul în mâna lui Dumnezeu. Faceţi testele, iar consilierul pe probleme genetice recomandă întreruperea sarcinii în cazul în care fătul prezintă gena asociată cu sindromul Down. Ideea nu vă surâde, însă din experienţa familiei dvs. ştiţi câtă trudă presupune creşterea unui copil cu astfel de probleme. În cazul în care testele indică prezenţa sindromului Down, puteţi apela la alte opţiuni de reproducere dacă vă hotărâţi să aveţi un alt copil. Puteţi alege procedura de laborator denumită fertilizare *in vitro* (IVF, FIV) şi puteţi cere investigarea embrionilor înainte de implantare pentru a-i înlătura pe cei cu defecte genetice. Astfel vor fi implantaţi doar embrionii care nu prezintă anomalii genetice. Este, într-adevăr, o opţiune costisitoare şi vă vine greu să cereţi înlăturarea embrionilor deficienţi, dar credeţi că aţi putea încerca să rămâneţi însărcinată în acest mod.
3. Dvs. şi soţul dvs. aveţi fiecare rudenii bolnave de leucemie, deci există pericolul ca de această boală să sufere şi copiii dvs. Ştiţi cât de greu este să găsiţi un donator de măduvă osoasă compatibil, care de regulă este indispensabil în tratarea acestei boli. Dovada o face chiar unui dintre nepoţii dvs., care a murit în timp ce se căuta un donator compatibil. Părinţii lui au luat în calcul şi varianta de a mai concepe un copil de la care să se preleve apoi măduvă, dar nu mai era timp pentru asta. Ştiaţi toate aceste lucruri înainte de a vă decide să aveţi un copil. Împreună cu soţul dvs. aţi hotărât să concepeţi copilul prin fertilizarea *in vitro* şi să cereţi clonarea câtorva dintre embrionii care vor fi implantaţi, urmând ca embrionii rezultaţi

să fie păstrați prin congelare în vederea prelevării de măduvă osoasă. La nevoie veți mai putea avea un copil din embrionul clonat, care va fi donatorul perfect în caz că primul copil se îmbolnăvește.

Toate aceste situații iscă noi dezbateri etice, nu doar discuții teoretice între geneticieni sau oameni de știință. Ele se răsfrâng asupra vieții de zi cu zi a oamenilor și trebuie soluționate de către factorii de decizie ai societății noastre.

INFORMAȚIA GENETICĂ ȘI PROIECTUL GENOMULUI UMAN

Proiectul Genomului Uman este unul dintre cele mai ambițioase proiecte științifice realizate vreodată. Nici un alt proiect individual de cercetare științifică nu a beneficiat vreodată de fonduri atât de impresionante precum acesta.[1] Scopul proiectului este să cartografieze întregul cod genetic uman și, deci, să identifice cât mai multe legături între gene și diferite boli. Proiectul este supravegheat de către cei mai importanți specialiști în biologia moleculară din lumea întreagă, astfel că informația genetică disponibilă în prezent comunității științifice și publicului larg nu cunoaște precedent.

Ca să înțelegem adevărata dimensiune a implicațiilor proiectului ar trebui să ne specializăm în biologia moleculară. Este însă greșit să credem că rostul acestui proiect este să demonstreze că orice boală are cauze genetice, ca de pildă sindromul Down, boala Huntin-

1 Studiile pe marginea Proiectului Genomului Uman sunt voluminoase. Vezi, de pildă, Daniel Kevles și Leroy Hood, eds., *The Code of Codes: Social and Scientific Issues in the Human Genome Project*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, sau George J. Annas și Sherman Elias, *Gene Mapping: Using Law and Ethics as Guides*, Oxford University Press, New York, 1992. Ambele studii cuprind o serie de eseuri scrise din diferite perspective, reprezentând o bună introducere la dezbaterile generate de acest proiect. Pentru o perspectivă creștină asupra proiectului și asupra altor aspecte ale tehnologiilor genetice, vezi Timothy J. Demy și Gary P. Stewart, *Genetic Engineering: Crucial Considerations for Shaping Life*, Kregel, Grand Rapids, 1999, și John F. Kilner et al., eds., *Genetic Ethics: Do the Ends Justify the Genes?*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.

gton, anemia drepanocitară şi fibroza chistică. În cazul acestor boli, prezenţa genei anunţă că persoana va avea respectiva boală. Singura necunoscută este momentul în care se vor declanşa simptomele. Proiectul a scos însă la iveală faptul că susceptibilităţile în cazul anumitor boli, precum diferitele tipuri de cancer, sunt numeroase, adică aceste boli nu au exclusiv o cauză genetică. Prin urmare, doar pentru că o persoana prezintă gena asociată cu respectiva boală nu înseamnă neaparat că se va şi îmbolnăvi. Persoana respectivă este, mai degrabă, predispusă la acea boală, deci este posibil, dar şi improbabil să o dezvolte în viitor.

Femeia din prima situaţie descrisă mai sus se încadrează în această categorie. Chiar dacă femeia este purtătoarea genei asociate cu cancerul mamar, nu înseamnă că va dezvolta neaparat boala într-un anumit moment al vieţii, ci mai degrabă că prezintă un risc mai mare de a dezvolta această boală. Femeia poate face câteva lucruri pentru a ajuta la prevenirea cancerului mamar, precum îmbunătăţirea dietei, efectuarea de mamografii periodice şi autoexaminarea în vederea depistării nodulilor din zona sânilor. Femeia poate opta şi pentru o măsură mai radicală precum chirurgia preventivă, dar majoritatea medicilor cred că aceasta este o alternativă extremă şi nu o recomandă decât dacă au detectat celule canceroase.

Odată stabilită legătura dintre genă şi boală, cercetătorii pot efectua testele de diagnostic care vor fi puse apoi la dispoziţia medicilor. Când informaţia ajunge în stadiul acesta, apar şi dezbaterile publice referitoare la dreptul la viaţă privată şi confidenţialitate. În acest context, întrebarea este cine trebuie să deţină această informaţie. Oare informaţia genetică a persoanei respective este privată, sau ar trebui adusă la cunoştinţa caselor de sănătate, companiilor de asigurări sau angajatorilor? Mulţi oameni refuză aceste teste de teamă ca nu cumva informaţiile despre ei să ajungă pe mâna cui nu trebuie. Deşi companiile de asigurări şi angajatorii îşi susţin dreptul de acces la aceste informaţii, bioeticienii şi legile publice insistă că informaţia genetică este privată. Ea devine publică numai cu acordul individului, iar angajatorii şi companiile de asigurări nu trebuie să analizeze cazurile

în funcție de acceptul cuiva de a-și divulga informația genetică. Motivul invocat de susținătorii confidențialității este că individul nu-și poate alege structura propriului cod genetic. Felul în care se prezintă harta genetică a fiecăruia dintre noi ține de „loteria" naturii. Când cineva nu este angajat sau nu i se încheie asigurarea de sănătate din cauza codului genetic asistăm la un caz clasic de discriminare, asemănător discriminării rasiale sau sexuale, codul genetic fiind și el un semn pe care nu l-am ales, ci l-am primit la naștere. Ca principiu general, societatea ar trebui să interzică discriminarea bazată pe factori pe care nu-i putem controla.

Deși oamenii de știință au ajuns la concluzia că rata legăturilor dintre gene și diferite boli este șocantă, nu înseamnă că esența naturii umane este dată de genele noastre. Presupoziția geneticienilor tocmai aceasta este, anume că esența naturii și identității umane se găsește în codul nostru genetic. Pornind de la această idee, motivul protejării confidențialității este că structura genetică a individului reprezintă „terenul sacru" al identității persoanei. Totuși, dacă vrem să ținem cont de învățătura Scripturii despre om ca fiind alcătuit din trup și suflet, ar trebui să fim atenți cum receptăm reducționismul genetic care definește presupoziția geneticienilor.[2] Adevăratul motiv pentru care aceștia cer protejarea confidențialității este teama de discriminare.

TESTELE GENETICE

În ultima decadă, testele genetice au devenit o măsură de rutină în asistența medicală acordată femeilor însărcinate. Astfel de teste variază de la analizele de sânge – de pildă cele pentru alfa-fetoproteină (AFP), pe baza cărora sunt detectate anomalii severe ca spina bifida – la scanarea ultrasonografică a fătului din uter și la teste mult mai ivazive precum amniocenteza, procedeu prin care din abdomenul femeii se extrage lichidul amniotic cu ajutorul unui ac și se analizează

2 Mai multe detalii privind legătura dintre caracterul de persoană și tehnologiile genetice, în J. P. Moreland și Scott B. Rae, *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.

celulele fătului prezente în lichid.[3] Odată cu aceste teste a apărut și o întreagă branșă de consilieri care să explice familiilor nenumăratele opțiuni pe care le au când fac testele sau când își propun să le facă. S-ar putea ca, dacă testele nu ies bine, familia care așteaptă un copil să fie copleșită de veste. În acest punct, soții trec prin chinul de a hotărî să continue sau să întrerupă sarcina.

Soții din a doua situație descrisă mai sus se confruntă cu această dilemă. Cei mai mulți medici sugerează femeilor trecute de treizeci și cinci de ani care sunt însărcinate să efectueze o amniocenteză, din cauza riscului crescut de a naște un copil cu sindromul Down. Deși există pericolul ca testul în sine să ducă la pierderea sarcinii (în cca. 1% dintre cazuri), alte teste precum ecografia nu prezintă riscuri. Și prin aceste teste neriscante se pot detecta o serie de anomalii genetice, deși nu cu aceeași acuratețe ca prin amniocenteză.

Prima întrebare cu care s-a confruntat familia din situația amintită a fost dacă testul trebuie făcut. Cu ce i-ar ajuta să știe că fătul are o anomalie genetică? Sau, în altă ordine de idei, cu ce i-ar ajuta să știe că fătul este sănătos din punct de vedere genetic? Când se pune problema astfel, s-ar putea spune că soții au multe de câștigat în urma testelor. Probabil că amniocenteza este mult prea riscantă pentru sarcină ca să merite efectuată, însă o simplă ecografie nu strică, mai ales dacă le poate aduce liniștea. În al doilea rând, dacă vor ști că fătul are o problemă genetică, s-ar putea pregăti pentru provocarea de a crește un copil cu deficiențe genetice. Eforturile pe care le presupune creșterea unui copil cu anomalii genetice nu trebuie deloc subestimate. S-ar putea ca, spun unii, sesizarea părinților cu privire la starea fătului să-i ajute să facă pregătirile speciale necesare nașterii copilului.

Cu toate acestea, în multe cazuri părinții care așteaptă un copil efectuează teste genetice prenatale ca să poată decide dacă vor continua sau nu sarcina. S-a întâmplat de multe ori ca părinții să aleagă întreruperea sarcinii la aflarea veștilor despre anomalia genetică a fă-

3 Detalii despre aceste teste și unele dintre implicațiile lor morale, în Scott B. Rae, *Brave New Families: Biblical Ethics and Reproductive Technologies*, Baker, Grand Rapids, 1996, p. 189-210.

tului. Cu această decizie dificilă se confruntă soții din situația dată. Având în familie rudenii cu sindromul Down, oricine s-ar aștepta ca soții să facă teste pentru detectarea compoziției genetice a fătului. Dacă, însă, testele genetice prenatale sunt făcute cu scopul clar de a decide continuarea sau întreruperea sarcinii, apar unele probleme morale pe care soții trebuie să le ia în considerare.

Trebuie să fim foarte atenți când ne propunem să folosim informația bazată pe testele genetice pentru a decide întreruperea sarcinii. Cu toții suntem de acord că efectuarea acestor teste în vederea selecției sexuale este imorală. Deși mai rar în Occident, în unele țări din lumea a treia se obișnuiește avortarea preferențială a fetușilor de sex feminin. Medicii implicați sunt puși astfel într-o situație dificilă: deși vor să le asigure pacientelor asistența prenatală necesară, dezagreează ideea efectuării de avorturi motivate de sexul copilului.

Dacă soții care au făcut testele genetice pentru copilul din uter primesc vești rele, ar putea cere întreruperea sarcinii. Problemele morale care apar aici sunt aceleași cu problemele pe care le ridică întreruperea sarcinii din cauza sexului fătului. În primul rând, când se întrerupe sarcina din cauza unei anomalii genetice a fătului se pornește de la presupoziția greșită că fătul cu această anomalie genetică nu este cu adevărat persoană.[4] Numai dacă fătul nu este considerat persoană se poate spune că justificarea întreruperii sarcinii din cauza anomaliei lui genetice este diferită din punct de vedere moral de curmarea vieții unui adult cu aceeași anomalie. Nimeni nu ar ucide un adult cu anomalii genetice, tocmai pentru că adulții sunt persoane în toată puterea cuvântului și au dreptul la viață, drept care nu poate fi compromis de defectele genetice. Anomalia genetică nu distruge caracterul de persoană al copilului nenăscut, observație valabilă și în cazul adulților. Dacă nenăscutul este considerat persoană încă din momentul conceperii, și de atunci încolo are drept nelimitat la viață, atunci copilul nenăscut care prezintă anomalii genetice are de asemenea drept la viață.

A doua cauză pentru care considerăm că avortul motivat de anomalii genetice ridică probleme morale este ideea eronată că viața co-

4 Vezi discuția despre caracterul de persoană al fătului în capitolul 6.

piilor cu anomalii genetice nu are aceeaşi valoare ca viaţa copiilor normali. Familiile încearcă să justifice avortul în aceste cazuri argumentând că nu marită să aducă pe lume un copil care va avea de purtat poveri atât de mari în viaţă. De multe ori însă nu este vorba atât despre povara copilului, cât despre povara pe care familia simte că le-o va aduce acest copil. Deşi poverile părinţilor în acest caz sunt semnificative, ele nu trebuie confundate cu povara dusă de un copil cu anomalii genetice, iar părinţii care aşteaptă un asemenea copil şi vor să întrerupă sarcina ar trebui să analizeze sincer adevăratul motiv din spatele acţiunii lor. Susţinătorii drepturilor persoanelor cu handicap au arătat în repetate rânduri că, dacă un copil are defecte genetice, nu înseamnă neaparat că este şi nefericit. De fapt, multe dintre persoanele cu handicap duc o viaţă fericită şi se străduiesc în fiecare zi să-şi depăşească problemele. Întrebaţi dacă cred că nu merită să trăiască cu această anomalie sau dacă îşi doresc să nu se fi născut, răspunsul lor va fi că viaţa merită cu adevărat trăită şi că se bucură să trăiască. Din aceste considerente, susţinătorii drepturilor persoanelor cu handicap condamnă folosirea de către părinţi a informaţiilor date de testele genetice ca motiv de a întrerupe sarcina. Aceste foruri se tem pe bună dreptate că avorturile motivate de anomaliile genetice pot duce la diminuarea respectului şi grijii faţă de adulţii cu dizabilităţi.

A treia cauză pentru care considerăm că avorturile motivate de anomalii genetice ridică probleme morale este că, deşi în general exacte, testele genetice nu sunt infailibile. Mai mult, este greu de preconizat ce fel de dizabilităţi va produce anomalia genetică. De pildă, unii copii născuţi cu sindromul Down sunt grav afectaţi, dar mulţi alţii prezintă doar afecţiuni uşoare şi au o viaţă relativ normală. În plus, simptomele unor boli genetice precum boala Huntington nu se declanşează decât foarte târziu la adulţi. Alte boli, precum fibroza chistică, deşi se declanşează prematur (în jurul vârstei de douăzeci de ani), permit persoanei să ducă o viaţă normală în ciuda bolii.

Familiile care au rudenii cu boli genetice sau care au unul sau mai mulţi copii cu anomalii genetice, au acum la dispoziţie un alt

mod de procreare. În loc să-şi „joace" copilul la zaruri din punct de vedere genetic şi să conceapă copilul în mod natural, părinţii pot apela la procedura FIV (IVF), prin care informaţia genetică a embrionilor este testată înainte de implantare. Astfel vor fi implantaţi doar embrionii care nu prezintă afecţiuni genetice, iar ceilalţi vor fi distruşi. La prima vedere procedura pare foarte corectă, evitându-se atât dezvoltarea unei boli genetice, cât şi posibilitatea avortului. Totuşi, dacă argumentele din capitolul 6 despre caracterul de persoană al nenăscutului sunt corecte, înseamnă că nu există diferenţe morale relevante între avortarea fătului cu anomalii genetice şi distrugerea embrionilor cu defecte genetice. Aşadar, deşi procedura FIV reduce şansele conceperii unui copil cu defecte genetice, preţul plătit este imens: distrugerea embrionilor, care sunt de fapt persoane aflate într-o fază de dezvoltare incipientă.

TERAPIA GENICĂ

Noile descoperiri genetice sunt cu adevărat uimitoare când prin ele se reuşeşte tratarea unor boli, nu doar depistarea lor. Terapia genică face paşi mari înspre descoperirea tratamentelor bolilor genetice. Geneticienii au început să facă tratamente experimentale abia pe la mijlocul anilor 1980. Primul protocol încheiat de ei a constat într-un program pentru tratarea ADA (adenozinaza sau adenozindeminaza), adică absenţa totală a sistemului imunitar, boală cu care s-a născut aşa-numitul „Bubble Boy".[5] Terapia genică este utilizată în tratarea unor boli precum fibroza chistică, arterita coronariană, diferitele tipuri de cancer, boli ale hemoglobinei, distrofia musculară şi chiar SIDA. Terapia genică nu vizează exclusiv bolile genetice, însă bolile genetice reprezintă preocuparea de căpătâi a acestor eforturi experimentale.

Terapia genică are o varietate de forme. Protocoalele experimen-

5 Vezi LeRoy Walters şi Julie Gage Palmer, *The Ethics of Human Gene Therapy*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 17. "Bubble Boy" a fost David Philip Vetter, născut cu boala genetică numită imunodeficienţă combinată severă (SCID). Copilul a trăit întreaga viaţă (12 ani) într-un mediu steril amenajat sub forma unui balon din plastic. Lupta sa cu SCID a atras atenţia mass-mediei din întreaga lume. Băiatul a murit în 1984.

tale actuale au în vedere aşa-numita *inserare de gene*.[6] De exemplu, la un copil cu ADA sistemul imunitar nu funcţionează normal din cauza unui defect genetic. Gena responsabilă de producerea unei enzime esenţiale pentru sistemul imunitar este inactivă şi, deci, defectuoasă. Terapia genică urmăreşte compensarea acestui defect prin introducerea în corp a genei corectate, astfel încât enzima să poată fi produsă, iar sistemul imunitar să funcţioneze normal. Gena corectată introdusă în corp luptă împotriva infecţiilor întocmai ca antibioticele. Gena este transportată cu ajutorul unui virus care, datorită capacităţii lui patologice de multiplicare, face ca gena să se răspândească rapid în organism. Precum în cazul antibioticelor, terapia genică devine eficientă prin tratament repetat, susţinut. Prin terapia genică fie sunt activate gene inactive, fie se compensează efectele distructive ale genelor defectuoase, precum în cazul bolii Huntington. Acest tip de terapie afectează doar pacientul, deci materialul genetic introdus în corp nu este transmis urmaşilor săi. Terapia genică prin inserare este numită şi *terapie genică pe linii celulare somatice* şi afectează exclusiv pacientul.

Terapia genică pe linii celulare somatice este diferită de *terapia genică pe linii celulare germinative*. În cazul ultimei, materialul genetic este transferat fie embrionilor aflaţi în primele stadii de dezvoltare, fie spermatozoizilor sau ovulelor. În acest caz, genele normale care sunt inserate în celule se transmit urmaşilor. Pe de o parte, acest tip de terapie provoacă dezbateri etice în legătură cu drepturile urmaşilor, care sunt puşi în situaţia de a moşteni un cod genetic manipulat fără consimţământul lor. Pe de altă parte, dacă terapia genică pe linie somatică este etică, pare logic să spunem că şi încercarea de a corecta un defect în beneficiul generaţiilor următoare este etică. Există însă o îngrijorare constantă legată de terapia genică pe linie germinativă, anume că specialiştii în biologie moleculară nu au reuşit încă să înţeleagă întregul cod genetic uman, de aceea nu se ştie dacă generaţiile viitoare vor suferi sau nu mutaţii genetice. Dacă se va dovedi că mu-

6 Karl Drlica, *Double Edged Sword: The Promises and Risks of the Genetic Revolution*, Addison Wesley, New York, 1994, p. 76-77.

taţiile au efecte neprevăzute şi dăunătoare, generaţiile viitoare nu vor putea fi salvate de aceste efecte.

Tipul ideal de terapie genică este cunoscut sub numele de *chirurgie genetică*, metodă prin care gena sau porţiunea de genă defectă este îndepărtată chirurgical şi înlocuită cu gena normală. Metoda este folosită şi în unele cazuri de terapie genică pe linie germinativă, fiind aplicază îndeosebi embrionilor; acest tip de inginerie genetică este însă abia la început. Când vorbesc despre ingineria genetică, oamenii se referă de regulă la această metodă, dar pentru viitorul apropiat pacienţii au la dispoziţie doar terapia genică pe linii celulare somatice. În marile centre medicale metropolitane, clinicile de terapie genică sunt în plină dezvoltare, iar dacă terapia genică îşi va atinge scopul va revoluţiona practica medicală.[7]

Principala îngrijorare iscată de terapia genică este că în viitor şi-ar putea face un obiectiv nu din a corecta anomalii genetice clare, vezi bolile pentru care este folosită astăzi, ci din a îmbunătăţi trăsături deja formate, precum inteligenţa sau înălţimea.[8] Acest tip de terapie ar putea fi de asemenea folosită în scopuri eugenice, adică de creare a unei rase superioare de oameni, perspectivă condamnată ca imorală mai ales după experienţa eugenică nazistă. Totodată, folosindu-se de acest tip de terapie părinţii ar putea alege diferite trăsături pentru copiii lor, precum culoarea ochilor sau a părului. S-a sugerat că terapia ar putea face posibile calităţi inedite precum sporirea capacităţii de a rămâne alerţi după mai puţine ore de somn, îmbunătăţirea memoriei de lungă durată şi chiar îmbunătăţirea unor virtuţi precum generozitatea.[9]

Terapia genică de corectare a unor anomalii genetice poate fi definită ca parte a revelaţiei generale a lui Dumnezeu şi a harului universal pe care-l arată El oamenilor ajutându-i să ducă la îndeplinire porunca de a stăpâni creaţia. Aşadar, tehnologia medicală în general

7 Todd Ackerman, "Center to Offer Cell-and-Gene Therapy Here", *Houston Chronicle*, 1 august 1999, 1A, 8A.

8 Un studiu recent care analizează problemele etice ale terapiei genice de îmbunătăţire a rasei este cartea editată de Erik Parens, *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1998.

9 Ibid., vii.

şi terapia genică de corectare a defectelor genetice în particular sunt cuprinse cu siguranţă în porunca din Geneza 1-2. Odată cu intrarea păcatului în lume, sarcina oamenilor de a stăpâni pământul s-a îngreunat considerabil, presupunând şi combaterea sau inversarea efectelor păcatului. Terapia genică de corectare a anomaliilor genetice corespunde în mod clar poruncii date de Dumnezeu oamenilor, cărora le-a pus la îndemână şi mijloacele de a-şi duce la îndeplinire sarcina.

Terapia de îmbunătăţire a trăsăturilor umane nu se încadrează în aceşti parametri. Îmbunătăţirea unor trăsături deja existente nu presupune inversarea sau combaterea efectelor păcatului asupra lumii, ci mai degrabă perfecţionarea trăsăturilor date de Dumnezeu oamenilor. Încercarea de a îmbunătăţi un cod genetic ce nu prezintă defecte clare pare mai degrabă o „joacă de-a Dumnezeu" prin care noi, oamenii, uzurpăm prerogative aparţinând exclusiv lui Dumnezeu. În mod clar, anomaliile genetice care periclitează viaţa omului şi produc boli grave nu fac parte din planul lui Dumnezeu pentru oameni. Ele pot fi corectate prin tehnologia dezvolatată de oameni cu ajutorul lui Dumnezeu. Trăsături precum culoarea ochilor, a părului, înălţimea şi inteligenţa sunt primite de la Dumnezeu şi reprezintă felul în care a vrut Dumnezeu să arătăm şi să fim. Nu trebuie să uzurpăm suveranitatea lui Dumnezeu folosind terapia genică pentru îmbunătăţirea înzestrării genetice date de El fiecăruia dintre noi. Problematice din punct de vedere moral sunt şi noţiuni ca design-ul embrionar, adică modificarea copiilor prin inginerie genetică – metode prin care părinţii aleg ce trăsături să aibă viitorul lor copil – pentru că şi ele uzurpă prerogativele lui Dumnezeu în înzestrarea genetică a oamenilor.

CLONAREA UMANĂ

Ani la rând, ideea clonării umane a făcut subiectul domeniului ştiinţifico-fantastic. Astăzi subiectul se discută şi în ziare. Începând din 1993, oamenii de ştiinţă clonează embrioni umani, reproducând deci în laborator ceea ce se întâmplă în organismul uman când sunt concepuţi gemeni identici sau tripleţi.[10] La început, embrionii

10 Gina Kolata, "Doctor Clones Human Embryos, Creates Twins", *New York*

au fost clonați pentru a se reduce costurile tratamentului în cazul cuplurilor infertile și pentru ca acesta să nu solicite atât de mult femeia infertilă. Ca atare, dacă definim embrionii ca fiind persoane, atunci, tehnic vorbind, din 1993 încoace oamenii de știință clonează persoane.

Totuși, când vorbesc despre clonarea umană, majoritatea oamenilor se gândesc la clonarea unei persoane adulte, nu a unui embrion. Ei se referă la faptul de a lua celule de la o persoană adultă și a le insera într-un ovocit, ca astfel să dezvolte o persoană adultă prin procesul gestației și nașterii. Acest proces se numește *transfer nuclear al celulelor somatice*. Aplicarea acestei metode a făcut înconjurul lumii în 1997, când cercetătorul scoțian Ian Wilmutt anunța clonarea cu succes a unei oi adulte numită de el Dolly.[11] Procesul nu a decurs însă perfect, de vreme ce a izbutit doar după alte 276 de încercări de clonare nereușite. După clonarea cu succes a oii Dolly au apărut tot felul de pronosticuri legate de clonarea umană, dar comunitățile științifice au înțeles curând că aplicarea respectivului proces pe oameni este de domeniul viitorului și cu atât mai dificilă.

Iată câteva dintre motivele pentru care se dorește clonarea embrionilor:

1. Reducerea cheltuielilor și eficientizarea tratamentelor împotriva infertilității.
2. Accesul la embrioni umani în scopul cercetării.
3. Asigurarea de țesut uman compatibil în cazul în care persoana ar dezvolta o boală incurabilă (de pildă, în vederea unui transplant de măduvă osoasă).
4. Posibilitatea de a înlocui un copil mort prematur.
5. Crearea unei fabrici de organe, în care persoana clonată este folosită ca sursă de organe biologice.
6. Obținerea de profit din vânzarea embrionilor pe piața liberă, de pildă în cazul atleților sau supermodelelor.

Aceste motive sunt valabile în general și în ce privește clonarea

Times, 24 octombrie 1993; 1.

11 J. Madeline Nash, "The Age of Cloning", *Time* (10 martie 1997): 60-71.

persoanelor adulte, astfel că la lista de mai sus s-ar mai putea adăuga motive precum curiozitatea (de a vedea dacă este într-adevăr posibil să clonăm adulţi) şi narcisismul (dorinţa de a avea o copie a noastră şi prin ea de a ajunge oarecum la nemurire).

Reducerea cheltuielilor de tratare a infertilităţii (motivul nr. 1) s-ar putea justifica în cazul în care la sfârşitul tratamentului nu rămân embrioni nefolosiţi, iar procesul de clonare nu presupune distrugerea unora dintre embrioni. Folosirea embrionilor umani pentru cercetare (motivul nr. 2) nu este etică, pentru că embrionii vor fi distruşi fie în cursul cercetării, fie la finalul experimentelor. Ar putea fi considerată etică doar clonarea embrionilor sau a persoanei adulte în scopul asigurării de ţesut uman compatibil (motivul nr. 3), astfel că persoana clonată ar putea dona ţesut sănătos precum măduvă osoasă. Ideea înlocuirii unui copil mort prematur (motivul nr. 4) este îndoielnică, pentru că sentimentele părinţilor ar putea fi greu puse la încercare. Copilul clonat le-ar putea aminti zilnic de experienţa tristă a morţii celuilalt copil. Folosirea clonelor pentru prelevare de organe (motivul nr. 5) este condamnată de toţi oamenii ca lipsă de respect pentru demnitatea persoanei clonate. Vânzarea pe piaţă a embrionilor clonaţi (motivul nr. 6) este şi ea considerată problematică, deşi se practică în unele clinici care tratează infertilitatea. Este, de asemenea, discutabil dacă părinţii vor cere folosirea de embrioni pentru crearea copiilor, deoarece fiecare părinte îşi doreşte un copil al lui, nu copilul altuia.

La momentul actual, clonarea de persoane adulte presupune riscuri enorme atât în privinţa embrionilor, cât şi a femeii care ar purta în pântece o persoană clonată. Într-o măsură mai mică, această observaţie este valabilă şi în cazul clonării de embrioni. Asta face ca procesul în sine să fie problematic, indiferent de scopurile în care vor fi întrebuinţate persoanele clonate. Sunt şi alte chestiuni care pun la îndoială clonarea propriu-zisă: nu cumva în acest proces ne „jucăm de-a Dumnezeu", sau nu cumva clonarea încalcă dreptul persoanei la o identitate genetică unică? Unii ar spune că procesul de clonarea nu este o joacă de-a Dumnezeu, deoarece nu întâmplător a îngădu-

it Dumnezeu științei să dezvolte această tehnologie. Mai mult, vor spunei ei, înzestrarea genetică unică se mai încalcă și în mod natural, de exemplu când se nasc gemeni identici sau tripleți. Totuși, copii se nasc, nu se fac, iar această idee sugerează că procesul clonării este problematic și necesită o reflecție morală atentă înainte de a fi experimentat.

CONCLUZIE

Tehnologia genetică se anunță a fi de durată și este de așteptat ca dilemele morale iscate de sofisticatele ei proceduri să se complice tot mai mult. În general, tehnologia medicală poate fi percepută ca parte a purtării de grijă a lui Dumnezeu față de oameni, mai ales când se confruntă cu efectele intrării păcatului în lume. Fiecare tehnologie trebuie însă folosită și cântărită atent, fără a încălca preceptele morale. Argumentul că o tehnologie trebuie folosită pentru că avem mijloacele necesare este de rău augur. Când știința avansează nu înseamnă că societatea are obligația de a face accesibilă fiecare nouă tehnologie. Reflecția morală trebuie să chestionezez progresul științific mai ales în domeniul complex al tehnologiilor genetice și clonării umane.

DE LECTURAT

Kevles, Daniel J. și Leroy Hood, eds., *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Kilner, John F. Et al., eds., *Genetic Ethics: Do the Ends Justify the Genes?* Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

Lyon, Jeff și Peter Gorner, *Altered Fates: Gene Therapy and the Retooling of Human Life*, W. W. Norton, New York, 1995.

Steward, Garry P. și Timothy J. Demy, *Genetic Engineering: A Christian Response*, Kregel, Grand Rapids, 1999.

9

SUICIDUL ASISTAT MEDICAL ŞI EUTANASIA

John are cancer la stomac în fază terminală, răspândit în toată regiunea abdominală. Se stinge văzând cu ochii şi are mai tot timpul dureri chinuitoare pe care nici un medicament nu le poate calma. În ultimele zile de viaţă, bărbatul îi spune medicului că nu mai suportă chinurile; ca urmare, îi cere să-i „curme suferinţa" administrându-i o doză letală de morfină cu ajutorul căreia să se stingă repede. John vrea să fie eutanasiat.

La douăzeci de ani, Donnie era un tânăr puternic cu o constituţie atletică. Într-o zi, pompa de benzină lângă care se afla împreună cu tatăl său a explodat, iar Donnie a suferit arsuri pe 90% din suprafaţa corpului, pierzându-şi totodată vederea şi auzul. Pe când zăcea în câmp după explozie, a rugat un trecător să-l împuşte ca să sfârşească o dată cu starea deplorabilă în care se afla şi să nu mai treacă prin experienţa dureroasă a refacerii de după arsuri. Trecătorul l-a refuzat şi în schimb a aranjat să fie dus la spitalul din oraş. Tratamentul a decurs exact cum prevăzuse Donnie: încet, deprimant şi îngrozitor de dureros. I-a rugat de nenumărate ori pe medici să oprească tratamentul şi să-l lase să moară. Uneori îi ruga să-i administreze pur şi simplu injecţia letală. Donnie prefera eutanasia.

Nancy se află pe un pat de spital, în stare vegetativă permanentă. Nu este în comă, însă activitatea creierului superior este compromisă şi doar funcţiile involuntare ce ţin de trunchiul cerebral mai sunt prezente, precum bătăile inimii, respiraţia şi digestia. Nancy a suferit traumatisme craniene severe în urma unui accident rutier, şi acum îşi primeşte necesarul de hrană şi lichide printr-un tub in-

trodus chirurgical direct în stomac. Având doar vreo treizeci de ani, ar putea continua în această stare mult timp de-acum încolo, poate chiar până la bătrânețe. În aceste împrejurări, costurile menținerii ei în viață sunt foarte mari și, din moment ce nu-și va mai reveni vreodată, familia sa cere îndepărtarea tuburilor prin care este hrănită și ținută în viață. Încrezători că aceasta ar fi dorința lui Nancy, familia cere eutanasierea femeii.

Elementul comun în fiecare dintre aceste cazuri este dorința pacientului sau a familiei pacientului ca acesta să nu moară în mod natural, ci medicii să-i înlesnească moartea. Ideea omorului cu ajutor medical contravine tradiției practicii medicale. La mijlocul anilor 1970 însă, problema eutanasiei a început să-și piardă din caracterul tabu. Mai nou au apărut organizații precum Hemlock Society, Society for the Right to Die și Compassion in Dying, care luptă din răsputeri pentru legalizarea eutanasiei și sunt intens mediatizate. Derek Humphry, fondator al Hemlock Society, publica în 1991 o carte (ajunsă best-seller) în sprijinul eutanasiei și suicidului asistat. Intitulată *Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide for the Dying* (*Ultimul drum: aspectele practice ale auto-eliberării și suicidului asistat pentru muribunzi*), cartea este un adevărat „manual" care prezintă diferitele moduri prin care pacienții pot scăpa de chinurile bolilor terminale, cu sau fără asistență medicală de specialitate.

În anii 1990, dr. Jack Kevorkian, patolog din Michigan, a susținut de numeroase ori în instanță recunoașterea dreptului pacienților doritori la suicid asistat. Interogat și achitat de mai multe ori, medicul a fost în sfârșit condamnat în 1998 pentru practicarea eutanasiei, ispășind opt ani de detenție într-o închisoare din Michigan.

Poziția celor ce susțin „dreptul la moarte" se face auzită astăzi foarte clar prin tot felul de proiecte legislative. La finele anilor 1990 a fost promulgat primul astfel de proiect legislativ în statul Oregon. Proiectul de lege a trecut prin mai mult instanțe judecătorești, dar în prezent statul Oregon este singurul în care suicidul asistat medical este legal. Au existat inițiative similare și în alte state, însă fără succes, iar unele guverne locale analizează posibilitatea legalizării suicidului asistat.

Suicidul asistat medical şi eutanasia

Suicidul asistat şi eutanasia sunt interzise şi în majoritatea ţărilor europene, însă Olanda, de pildă, favorizează eutanasia din varii considerente practice. Este greu de estimat măsura în care se aplică ea în această ţară. Ministerul olandez de Justiţie susţine că se înregistrează anual 200 de morţi prin eutanasiere, dar grupările pro-eutanasia insistă că este vorba de fapt de 20.000 de cazuri anual, ceea ce înseamnă peste 15% din rata mortalităţii la olandezi. Cu siguranţă, puţine cazuri de eutanasiere sunt supuse atenţiei judecătorilor, iar dintre acestea şi mai puţine ajung în instanţă.[1]

În special două dintre elementele de tradiţie ale societăţii occidentale, anume sanctitatea vieţii şi progresul „inevitabil" al medicinei, au dus la instituirea unor proceduri medicale agresive care doar recent au început să fie analizate. Dezvoltarea tehnicii medicale de prelungire a vieţii cuiva în ciuda diminuării calităţii vieţii lui induce vârstnicilor teama că într-o zi s-ar putea confrunta cu nevoia de a-şi pune capăt zilelor cu ajutorul medicilor.[2] Vârstnicii se tem că vor ajunge prea neputincioşi să hotărască singuri dacă vor să moară, că vor ajunge fără să vrea „ostaticii" aparatelor medicale care să-i menţină în viaţă, şi că îşi vor trăi ultimele zile într-o stare deplorabilă. Presiunile de a legaliza practicarea eutanasiei şi de a permite medicilor să întrerupă viaţa pacienţilor muribunzi sunt, deci, foarte mari.

Totuşi, nu se poate vorbi despre un consens public general sau despre consensul comunităţii medicale în această privinţă. Încă se discută energic despre moralitatea eutanasiei, iar deciziile luate recent de Curtea Supremă a S.U.A ne fac să credem că dezbaterile vor continua. Medicii sunt preveniţi prin cea de-a cincea poruncă a Legii („Să nu ucizi") şi prin Jurământul lui Hipocrate să nu încurajeze suicidul. În plus există teama că practica eutanasiei va trece dincolo de limitele morale acceptabile, vizând şi oameni care nu au boli ter-

1 Carlos Gomez, M. D., *Regulating Death: Euthanasia and the Case of the Netherlands*, Free Press, New York, 1991.

2 Vezi, de pildă, statisticile SUPPORT, care arată că experienţa pacienţilor aflaţi pe patul de moarte în spitalele din S.U.A este îngrijorătoare. Vezi raportul specialiştilor în evaluare clinică, "A Controlled Trial to Improve Care for Seriously Ill Hospitalized Patients", *Journal of the American Medical Association* 274, nr. 20 (22-29 noiembrie 1995): 1591-98.

minale. Ca urmare, specialiștii și chiar unii susținători ai eutanasiei îndeamnă la precauție în stabilirea de noi parametri pentru deciziile medicale de provocare a morții.

DEFINIȚIA CONCEPTELOR-CHEIE

Eutanasia

În sens larg, *eutanasia* este un termen care include orice tip de asistență oferită celor ce vor să moară. Moartea este percepută ca *ne*demnitate absolută, rezultat al căderii omului în păcat. Paul Ramsey, fost etician protestant, sugera că moartea este total străină de noi, oamenii, și că ne este impusă drept consecință a păcatului. Ramsey respingea astfel conceptul de moarte naturală sau de moarte ca parte a ciclului normal al vieții. Deoarece, spunea el, în Cristos omul este hărăzit vieții veșnice, moartea este lipsa demnității și, deci, este inconsecventă cu statutul nostru de ființe veșnice în Cristos.[3]

Întreruperea mijloacelor de menținere în viață

Sunt trei modalități principale prin care medicul poate asista sau înlesni moartea pacientului. Prima modalitate este *întreruperea mijloacelor de menținere în viață*. Această modalitate a fost numită *eutanasie pasivă*, dar termenul nu mai este folosit pentru descrierea acestui proces, fiindcă în sine oprirea aparaturii medicale de susținere a vieții nu este deloc pasivă, ci un act deliberat. „Întreruperea mijloacelor de menținere în viață" se referă în general la oprirea sau sistarea tratamentului medical în cazul unui pacient, care este lăsat astfel să moară. Procedura respectivă include adesea oprirea aparatelor de ventilație artificială sau de resuscitare cardiorespiratorie în cazul pacienților care nu mai au șanse de viață.

Când se recurge la sistarea tratamentului medical, moartea nu este cauzată intenționat, dar se permite ca boala sau starea pacientului să-și urmeze cursul natural. În acest fel, boala, nu medicul, este

3 Paul Ramsey, "The Indignity of 'Death With Dignity'", *Hastings Center Report* 2 (mai 1974): 47-62. Mai multe discuții despre perspectiva teologică asupra morții și faptului de a muri, în Scott B. Rae și Paul M. Cox, *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 217-252.

considerată responsabilă de moartea pacientului. La unii pacienţi moartea survine rapid după oprirea aparatelor, dar la alţii nu. Mulţi dintre pacienţii care cer întreruperea tratamentului nu-şi doresc să moară, ci doar să-şi trăiască zilele care le-au mai rămas netulburaţi de tehnologia medicală. În general, întreruperea mijloacelor de menţinere în viaţă este considerată acceptabilă în una dintre aceste trei condiţii: dacă pacientul care o cere este adult şi în deplinătatea facultăţilor mentale, dacă tratamentul nu ajută în nici un fel pacientul, sau dacă pacientul are mai mult de pierdut decât de câştigat de pe urma tratamentului.

Suicidul asistat medical

Suicidul asistat medical este cea de-a doua modalitate de înlesnire a morţii pacienţilor muribunzi. În acest caz, medicul are un rol activ, fiind agentul care provoacă moartea pacientului. De regulă, rolul medicului este de a pune la dispoziţia pacientului mijloacele medicale prin care acesta îşi poate curma viaţa. În majoritatea cazurilor, medicul prescrie pacientului o doză letală de medicaţie; tot medicul procură medicamentele şi oferă pacientului instrucţiuni cu privire la cantitatea ce trebuie ingerată. Dacă pacientul ia medicaţia şi respectă instrucţiunile, moartea survine în doar câteva minute. Astfel, moartea este provocată direct de medic, iar nu de boala pacientului. Majoritatea proiectelor de lege propuse în diferite state americane au încercat legalizarea suicidului asistat medical.

Eutanasia activă

Unii pacienţi sunt atât de bolnavi şi atât de aproape de moarte încât fizic nu mai sunt în stare să apeleze la asistenţa medicului în vederea sinuciderii. Medicul se implică mai direct în astfel de situaţii. Ele descriu aşa-numita *eutanasie activă* sau „uciderea din milă", care după întreruperea aparaturii medicale şi suicidul asistat medical este cea de-a treia modalitate de înlesnire a morţii pacienţilor. Procedura se referă la acţiunile directe şi intenţionate ale medicului sau ale personalului medical de a ajuta pacienţii muribunzi să moară. În

aceste cazuri se obişnuieşte ca medicul să administreze pacientului o injecţie sau medicamente letale. În eutanasia activă, pacientul este de fapt ucis prin acţiunea directă a medicului. Majoritatea oamenilor vorbesc despre „eutanasie" cu referire la acest gen specific de înlesnire a morţii, deşi pentru unii termenul include toate tipurile de asistenţă în vederea morţii.

Mijloacele ordinare şi extraordinare

În ce priveşte decizia de întrerupere a vieţii pacienţilor muribunzi, medicii fac deseori distincţie între *mijloacele* de tratament *ordinare* şi *extraordinare*. Termenul „mijloace ordinare" se referă la acel tip de tratament care face bine pacientului fără a-i produce neplăceri. Antobioticele necesare tratării unei infecţii sunt astfel de mijloace. „Mijloacele extraordinare" nu oferă pacientului speranţa de vindecare, şi pe deasupra constituie un adevărat impediment pentru el. Din punct de vedere moral, mijloacele ordinare sunt considerate obligatorii, iar cele extraordinare sunt considerate opţionale.

În trecut, aceşti termeni funcţionau ca repere rigide în luarea deciziilor privind tratarea pacienţilor, dar astăzi sunt folosiţi cu mai multă flexibilitate. Termenii trebuie definiţi prin comparaţie cu evoluţia tehnologiei medicale, de vreme ce multe dintre mijloacele considerate astăzi ordinare erau percepute ca extraordinare acum cincizeci de ani. Mai mult, termenii trebuie definiţi şi prin comparaţie cu circumstanţele în care se află pacientul. S-ar putea ca acelaşi tratament să fie ordinar în cazul unui pacient, dar extraordinar în cazul altui pacient, în funcţie de starea şi evoluţia fiecăruia. Mulţi bioeticieni preferă folosirea termenilor de mijloace *obligatorii* şi *opţionale* în loc de mijloace „ordinare" şi „extraordinare", deoarece astfel pot evalua mai bine rolul tuturor circumstanţelor în stabilirea tipului de tratament necesar sau arbitrar din punct de vedere moral.

Testamentele de eutanasie

Sunt şi cazuri în care pacienţii decid în avans, adică înainte de a ajunge grav bolnavi, ce tratament doresc şi, foarte important, ce

tratament nu doresc. Acest tip de testament încheiat în timpul vieţii sau de avans-directivă se numeşte *testament de eutanasie*. De obicei ea este întocmită de un avocat sau împuternicit legal şi conţine diferite specificaţii referitoare la tratamentul pe care-l doreşte pacientul în ultimele sale zile de viaţă. Prin aceste directive pacientul poate desemna o altă persoană care să ia decizii medicale în locul lui, dacă nu va mai fi în stare să facă el însuşi acest lucru. Această procedură se numeşte şi *împuternicirea unui reprezentant autorizat să ia decizii în probleme de îngrijire medicală*. Unele directive de eutanasie sunt generale, menţionând doar faptul că pacientul nu doreşte să fie menţinut în viaţă artificial când nu mai sunt şanse să-şi revină sau când calitatea vieţii lui s-a diminuat dramatic. Alte directive de eutanasie sunt mai detaliate şi specifică felul de tratament pe care pacientul îl doreşte sau îl refuză pentru ultimele zile de viaţă. De pildă, pacientul poate cere ca, ţinând cont de starea sănătăţii lui, să nu i se dea apă sau hrană pe cale artificală sau să nu fie conectat la aparatele de ventilaţie. O prevedere specifică a pacientului muribund este şi ordinul de „a nu fi resuscitat" sau ordinul „fără cod". Astfel, dacă pacientul având o boală terminală suferă un atac de cord, prin ordinul semnat de al anterior se înţelege că nu vrea să fie resuscitat şi că nu vrea să se dea cod de alertă în spital.

Avantajul testamentului de eutanasie este că permite pacientului să ia decizii medicale privind sfârşitul său înainte de a se instaura criza. Există situaţii în care pacienţii trec printr-o criză medicală şi sunt nevoiţi să ia decizii de viaţă şi de moarte fără a avea suficient timp să se gândească bine la tratamentul pe care şi-l doresc. Încheierea testamentului de eutanasie presupune faptul că pacientul a avut timpul necesar să fie consiliat de specialişti, aşa încât să poată lua decizii bine gândite şi fără grabă.

Testamentele de eutanasie sunt considerate astăzi documente obişnuite, în unele state fiind eliberate contra cost sau gratis. Legea drepturilor pacientului aprobată în 1991 prevede ca la internarea în spital fiecare persoană să primească informaţii despre directivele de eutanasie prin care pot lua decizii în cunoştinţă de cauză privind tratamentul de care ar dori să beneficieze pe patul de moarte.

În etica medicală se folosește termenul de *competență* cu referire la capacitatea pacientului de a înțelege ce opțiuni de tratament are și de a-și da consimțământul la folosirea opțiunii alese. În general se vorbește despre *incompetență* când pacientul nu mai este conștient și nu poate decide ce tratament dorește, când se găsește în stare vegetativă permanentă, când are dureri insuportabile sau când i se administrează o medicație paliativă. Când pacientul devine incompetent este necesar ca personalul medical să fie informat în legătură cu tipul de tratament pentru care a optat pacientul pe când era conștient. Dacă pacientul și-a exprimat opțiunea în scris printr-o directivă de eutanasie, medicul va ști în ce fel să acționeze. Dacă pacientul ajuns în starea de inconștiență nu și-a exprimat anterior opțiunea, se desemnează un surogat sau un reprezentat al pacientului care decide în locul lui. Reprezentantul este de regulă un membru al familiei sau un pieten apropiat de încredere, care va reprezenta consecvent dorința pacientului. Majoritatea testamentelor de eutanasie menționează și numele unui reprezentant autorizat de pacient în probleme de îngrijire medicală, adică numele persoanei alese de pacient să decidă în folosul său în cazul în care el nu va mai fi capabil să ia singur decizii.

CADRUL LEGAL

În iunie 1997, Curtea Supremă a Statelor Unite a emis o decizie importantă în problema suicidului asistat și a dreptului de a muri. Curtea a revizuit două cazuri diferite care atacau legi locale de interzicere a suicidului asistat medical.[4] În ambele cazuri, tribunalele locale hotărâseră că dreptul de a muri este protejat de Constituție, și astfel decretaseră neconstituționale legile locale care interziceau suicidul asistat. Curtea Supremă a revocat însă deciziile tribunalelor respective, decretând că dreptul de a muri nu este protejat de Constituție.[5]

4 Cazurile revizuite de Curtea Supremă au fost *Washington vs. Gluckburg* (înregistrat în dosarele curților de apel sub numele *Compassion in Dying vs. Washington*, 79 F. 3d 790 [1996]) și *Vacco vs. Quill*, 80 F. 3d 716 [1996].

5 *Washington vs. Glucksburg* și *Vacco vs. Quill*, 117 Sup. Ct. 2258 (1997). Pentru

Curtea Supremă susţinea că între suicidul asistat şi întreruperea mijloacelor de menţinere a vieţii există o importantă diferenţă legală şi morală. Pacienţii au dreptul să refuze tratamentele menite să-i menţină în viaţă, deoarece au dreptul la integritate fizică. Ei pot, deci, hotărî ce să facă cu propriile trupuri. Administrarea tratamentului medical împotriva voinţei pacientului este considerată oprimantă din punct de vedere legal, iar pacientul are dreptul de a se apăra de ea. Pe de altă parte, suicidul asistat medical nu are ca bază nici dreptul de a muri, despre care Curtea Supremă spunea că nu este protejat de Constituţie, nici tradiţia legislativă americană.

Aşadar, Curtea nu a decretat că suicidul asistat este legal, ci doar că legile locale nu încălcau drepturile nimănui prin interzicerea suicidului asistat, de vreme ce dreptul de a muri nu este garantat de Constituţie. Dacă vor, statele şi legile locale pot permite însă suicidul asistat, un exemplu fiind statul Oregon. Curtea Supremă a lăsat la latitudinea guvernelor locale şi a opiniei publice deciziile privind suicidul asistat. Curtea a refuzat să dea un verdict categoric privind suicidul asistat, lăsând la aprecierea legilor locale fie permiterea, fie interzicerea practicii în conformitate cu hotărârea opiniei publice locale.

ARGUMENTE *ÎN FAVOAREA* SUICIDULUI ASISTAT ŞI EUTANASIEI ACTIVE

Apărătorii eutanasiei au cugetat îndelung la acest subiect şi au în comun o serie de argumente. Unele dintre ele şi-au găsit ecoul în deciziile tribunalelor locale care au fost revocate de Curtea Supremă a Statelor Unite. Opinia publică actuală ridică din ce în ce mai mult problema eutanasiei, fiind la curent cu iniţiativele guvernelor locale şi cu proiectele de lege care aşteaptă să fie votate. Eutanasia nu mai este un subiect dezbătut exclusiv de medici, filosofi şi teologi. Mulţi oameni se văd la un moment dat în situaţia de a lua decizii în legă-

discuţii detaliate despre dreptul de a muri, vezi Leon R. Kass, "Is There a Right to Die?", *Hastings Center Report* 23 (ianuarie-februarie 1993): 34-43, şi Yale Kamisar, "Are Laws Against Assisted Suicide Unconstitutional?", *Hastings Center Report* 23 (mai-iunie 1993): 32-41.

tură cu sfârșitul vieții cuiva drag. Când vedem pe cineva drag nouă murind după o suferință grea, argumentele pro și contra eutanasiei trec de nivelul academic și se confruntă cu realitatea zilnică. Gândiți-vă la cazurile expuse în introducerea capitolului de față și întrebați-vă care ar fi alternativa morală corectă în fiecare dintre cazuri. Țineți minte aceste cazuri când evaluați argumentele pro și contra suicidului asistat și eutanasiei.

Argumentul compasiunii

Puși să aleagă între (1) a lăsa pacientul cu boala terminală să moară lent, în chinuri și (2) a-i curma viața rapid și fără dureri prin eutanasie activă, susținătorii eutanasiei cred că oprirea suferinței pacientului prin administrarea unei doze letale de medicamente nu poate fi decât o dovadă de compasiune. La urma urmei, printre scopurile de bază ale medicinei se numără și alinarea suferinței, și nimeni nu ezită să curme suferința animalelor când sunt pe moarte. A devenit o rutină să spunem că „ucidem din milă" animalele care suferă și sunt gata să moară, dar uneori o facem și ca să scăpăm de povara lor.

Atât creștinilor, cât și necreștinilor li se pare că Regula de Aur a Bibliei sprijină în general argumentul compasiunii. De vreme ce oamenii nu-și doresc să treacă prin suferințe inutile la sfârșitul vieții, apărătorii eutanasiei sugerează că avem datoria de „a le face altora" ceea ce vrem să ni se facă și nouă.[6] Din cele trei cazuri prezentate în

6 James Rachels ilustrează respectivul argument prin intens mediatizatul caz de infanticid al unui copil născut cu sindromul Down în 1974 la spitalul Johns Hopkins. Copilul născut cu sindromul Down suferea și de un blocaj intestinal care impedimenta digestia. Deși operația necesară corectării blocajului era relativ simplă, părinții nu au autorizat-o, iar copilul a murit prin înfometare după o perioadă de aproape două săptămâni. Nu este greu să ne imaginăm durerea și tulburarea prin care au trecut toate părțile implicate – copilul, părinții și personalul medical. Părților aveau la dispoziție trei opțiuni posibile: (1) tratamentul invaziv pentru corectarea blocajului (pe care din păcate părinții l-au desconsiderat); (2) eutanasia pasivă (lăsarea copilului să moară) și (3) eutanasia activă. Rachels își exprimă îndoiala că părinții și personalul medical au ales calea compasiunii. Rar se întâmplă ca oamenii să lase până și animalele să moară în acest fel, și este în mod clar o lipsă de respect și de milă față de ființele umane să interzicem eutanasia activă în cazuri precum acesta.

partea introductivă a acestui capitol reiese nevoia de a arăta compasiune faţă de aceşti pacienţi muribunzi. Nevoia de compasiune este unul dintre cele mai puternice argumente în favoarea eutanasiei şi provoacă în general opiniei publice sentimente puternice faţă de pacienţii suferinzi.

În replică la acest argument vom spune că, deşi apar la răstimpuri, sunt puţine cazurile de pacienţi a căror suferinţă pe patul de moarte este mult prea mare ca să poată fi calmată prin tratament. Actualmente, medicina paliativă poate controla adecvat aproape orice dureri. În cele mai multe cazuri nu este nevoie să se apeleze la eutanasie sau la suicidul asistat pentru ca medicina să asigure mult aşteptata alinare a suferinţei. Deşi există într-adevăr pacienţi care nu reacţionează la tratamentele paliative, eutanasia nu este soluţia optimă. Trebuie încurajată mai degrabă găsirea unor medicamente mai eficiente şi plasarea pacienţilor în unităţi specializate în tratarea bolnavilor terminal. În situaţiile în care pacientul nu răspunde la medicaţie, este mai justificabil moral să se folosească medicamente care favorizează „legea dublului efect", adică prescrise în doze suficiente să calmeze durerea, deşi cu riscul de a produce efecte secundare care grăbesc moartea pacientului.[7] Legea sau principiul dublului efect spune că, deşi o acţiune specifică are consecinţe negative neintenţio-

Rachels se foloseşte de acest caz doar pentru a ilustra superioritatea eutanasiei active faţă de cea pasivă. El nu comentează imoralitatea acţiunii părinţilor de a refuza să autorizeze operaţia. Totuşi, majoritatea celor ce analizează acţiunea părinţilor sugerează că opţiunea lor a fost cea mai puţin morală. În cazul de faţă, tratamentul invaziv ar fi fost singura opţiune morală, deoarece copilul avea mari şanse să ducă o viaţă normală, la fel ca mulţi alţi copii născuţi cu sindromul Down. Din perspectiva Scripturii, care afirmă că viaţa este nepreţuită, iar oamenii sunt egali indiferent de defectele cu care se nasc, atât eutanasia activă cât şi cea pasivă sunt opţiuni imorale, pentru că băieţelul nu ar fi murit din cauza handicapului. Este clar că, dacă nu ar fi avut un copil cu sindromul Down, părinţii ar fi fost de acord cu operaţia. Lăsând la o parte aceste consideraţii, cazul ilustrează clar argumentul lui Rachels că eutanasia activă este o adevărată dovadă de compasiune prin comparaţie cu simplul fapt de a lăsa pe cineva să moară. Vezi James Rachels, *The End of Life*, Oxford University Press, New York, 1986.

7 Vezi, de pildă, Task Force on Pain Management, "Pain Management: Theological and Ethical Principles Governing the Use of Pain Relief for Dying Patients", *Health Progress* (ianuarie-februarie 1993): 36-38.

nate, dar previzibile, acea acțiune nu este neaparat imorală. *Intenția* este factorul critic aici. Dacă intenția este de a curma viața pacientului cât mai repede și fără dureri, avem un exemplu clar de eutanasie activă sau de ucidere a pacientului în mod direct. Totuși, dacă intenția este de a calma durerea (deși nu permanent), iar pacientul moare din cauza dozei medicamentoase folosite în acest scop, avem a face cu o problemă diferită care se justifică moral drept consecință neinținionată, deși previzibilă, a unei acțiuni intenționate.

Argumentul utilității

Cel de-al doilea argument invocat de susținătorii eutanasiei și suicidului asistat este utilitatea. Aceștia cred că eutanasia se justifică pentru că oferă cel mai mare bine cât mai multor oameni. Eutanasia este o opțiune morală, spun ei, deoarece binefacerile aduse de ea surclasează neplăcerile. După părerea lor, următoarele situații arată de ce este eutanasia benefică: pune capăt suferinței pacientului; elimină costurile foarte mari necesare tratării bolilor terminale; îngăduie familiei să-și plângă mortul și apoi să-și continue normal viața; scutește personalul medical de stresul și grijile asociate cu procesul lent și inutil al suferinței și morții pacientului. Se pare că în această ecuație toți au ceva de câștigat.

Înainte însă de a face totalul tuturor acestor consecințe trebuie să luăm în considerare și impactul lor în societate, pe termen lung și pe termen scurt. În ce fel sunt echilibrate aceste consecințe pozitive în societate, și ne referim în special la faptul că pacienții cu boli terminale ar putea fi constrânși să accepte eutanasia activă? (Consecințele negative ale acestei acțiuni vor fi prezentate ca argumente împotriva eutanasiei.) Trebuie precizat că argumentul utilității vine dintr-o gândire morală utilitaristă. În discuția despre eutanasie pot interveni însă și argumente de altă natură precum cele deontologice, care accentuează sanctitatea vieții și interdicția de a ucide oameni nevinovați, idei neglijate de susținătorii eutanasiei.

Argumentul autonomiei

Argumentul autonomiei este des invocat de susținătorii eutana-

siei. Acesta a stat la baza deciziilor de legalizare a suicidului asistat adoptate de unele tribunale locale şi ulterior revocate de Curtea Supremă. Cei ce pledează pentru „dreptul de a muri" îşi formulează doleanţele pornind de la ideea autonomiei personale. Ei spun că dreptul individului de a lua personal decizii în ce priveşte propria viaţă este asigurat de Costituţie, iar guvernul nu trebuie să se amestece. De pildă, în ce priveşte: căsătoria, familia, creşterea copiilor (cu excepţia cazurilor de abuz), procrearea, planificarea familială, avortul şi alte chestiuni private, individul trebuie lăsat să hotărască singur şi astfel să-şi exprime valorile morale. Cu excepţia problemei avortului, în care este implicată şi viaţa altei persoane, Statul ar trebui să lase oamenii să decidă cum cred de cuviinţă. Aceasta este, de fapt, una dintre prevederile cuprinse în „dreptul la viaţă privată", un capitol din Constituţie care protejează dreptul individului de a-şi exersa astfel libertatea. În acest sens trebuie înţeles principiul Constituţiei potrivit căruia încălcarea libertăţii individuale contravine legii.

Susţinătorii eutanasiei spun că dreptul la viaţă privată cuprinde şi problemele legate de sfârşitul vieţii indvidului. Ei afirmă că momentul şi modul în care va muri sunt chestiuni la fel de personale pentru individ precum cele deja prevăzute în dreptul la viaţă privată. Deciziile luate la sfârşitul vieţii reflectă cele mai adânci convingeri ale individului legate de viaţă, moarte şi viaţa de după moarte, de aceea nu trebuie să intre sub incidenţa legii. Afirmaţia este valabilă îndeosebi cu privire la pacienţii cu boli terminale, pentru care moartea este iminentă. Argumentul autonomiei spune că deciziile referitoare la eutanasie trebuie lăsate exclusiv la latitudinea pacientului şi a familiei lui.

În replică vom spune că argumentul autonomiei nu are caracter absolut; din punct de vedere moral sunt lucruri pe care nu avem voie să le facem cu trupul nostru, de exemplu folosirea drogurilor sau prostituţia. Mai mult, când se nasc conflicte între autonomie şi drepturile celorlalţi, balanţa înclină de obicei în favoarea celorlalţi. Asta se întâmplă când exersarea dreptului la autonomie atrage consecinţe negative asupra celorlalţi oameni implicaţi. Legalizarea

eutanasiei ar putea avea consecinţe negative asupra altor pacienţi cu boli terminale. Statisticile olandezilor privind eutanasia sugerează că mulţi pacienţi cu boli terminale din această ţară sunt eutanasiaţi fără consimţământul şi fără ştirea lor. In general, susţinătorii eutanasiei insistă ca această practică să fie efectuată doar cu acordul pacientului în cauză, arătând că eutanasia nonvoluntară este un act imoral. Dacă, însă, se poate demonstra că legalizarea eutanasiei sau a suicidului asistat prezintă riscul ca alţi bolnavi terminal să fie eutanasiaţi fără consimţământ, înseamnă în mod clar că recunoaşterea principiului autonomiei duce la impedimentarea altor bolnavi. În acest caz, încălcarea drepturilor celorlalţi este o problemă cu mult mai multă greutate decât dreptul la viaţă privată sau libertatea individuală.

În plus, dacă dreptul de a muri ţine de autonomia personală, înseamnă că este un drept universal, adică toţi oamenii au autonomie în aceste decizii personale, deci fiecare avem dreptul să hotărâm momentul şi modul în care vrem să murim. Ca urmare, dreptul de a muri prin suicid asistat medical nu se limitează la pacienţii cu boli terminale. Procedura ar trebui să fie la îndemâna tuturor, indiferent de vârstă sau boală. Totuşi, majoritatea celor ce susţin suicidul asistat medical afirmă că procedura trebuie limitată, chiar dacă aceste limite presupun încălcarea autonomiei.

Pentru creştini, argumentul autonomiei nu are nici o bază. Ideea principală a acestui argument este că oamenii au dreptul să decidă când şi cum vor muri. Din punct de vedere teologic însă, nu aşa stau lucrurile. Decizia privind momentul morţii noastre îi aparţine exclusiv lui Dumnezeu, nicidecum oamenilor. Evrei 9:27 spune: „... oamenilor le este rânduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata." Contextul arată clar că Dumnezeu este Cel ce a stabilit clipa morţii omului. Aceeaşi idee apare în Eclesiastul 3:2, unde se spune că „naşterea îşi are vremea ei şi moartea îşi are vremea ei." Vremurile respective, inclusiv vremea morţii, sunt rânduite de Dumnezeu, care este Stăpân peste întreaga noastră viaţă. În parte, acest adevăr al tradiţiei creştine a stat la baza deciziei Curţii Supreme de a nu recunoaşte statutul constituţional al dreptului de a muri. La deliberări, Curtea a analizat şi alte tradiţii, care nu aveau suport legal

şi care recunoşteau dreptul oamenilor de a muri. La polul opus s-a situat tradiţia americană, care pune accentul pe învăţătura Bibliei despre suveranitatea lui Dumnezeu asupra morţii. Din perspectivă teologică, stabilirea momentului morţii noastre este prerogativa lui Dumnezeu, nu a noastră.

Eutanasia nu încalcă Jurământul lui Hipocrate

Multe cadre medicale se opun eutanasiei afirmând că această procedură încalcă Jurământul lui Hipocrate, care interzice clar medicilor să se folosească de mijloacele profesiei lor pentru a ucide pacienţii. Pe de altă parte, susţinătorii eutanasiei insistă că medicii pot administra eutanasia şi suicidul asistat fără nici o problemă. Jurământul lui Hipocrate, argumentează ei, interzice avortul, şi totuşi se efectuează anual sute de mii de avorturi. Ei spun, de asemenea, că Jurământul respectiv nu mai reprezintă pentru medicina modernă un ghid moral, ci doar o înşiruire de cuvinte demodate. Mai mult, continuă ei, dacă Hipocrate ar fi văzut pe vremea lui boli cronice atât de grave precum cele de azi, probabil s-ar fi răzgândit şi ar fi permis eutanasia, dat fiind că mare parte din Jurământul său se referă la alinarea durerilor pacienţilor suferinzi. Concluzia este că la vremea sa Hipocrate nu avea cunoştinţă de soarta cu care se confruntă mulţi dintre pacienţii de astăzi, anume trăirea ultimelor zile în suferinţă îndelungată şi chinuitoare, care le diminuează calitatea vieţii. În replică vom spune că Jurământul lui Hipocrate este mult prea strict în ce priveşte folosirea mijloacelor medicale pentru curmarea vieţii pacientului ca să sugerăm, cum fac unii, că încălcarea prevederilor lui nu este gravă. Mai mult, dacă Hipocrate ar fi anticipat tehnologia disponibilă astăzi pentru tratarea bolilor, cu siguranţă nu ar fi permis curmarea vieţii pacienţilor, şi asta deoarece ar fi avut mijloacele necesare alinării durerii fără a recurge la eutanasie. Hipocrate ar fi alinat suferinţa pacienţilor fără a le lua viaţa.

Nu există diferenţă morală între faptul de a ucide şi faptul de a lăsa pe cineva să moară

Argumentul că nu există nici o diferenţă morală între a ucide pe

cineva şi a-l lăsa să moară este susţinut de filosoful James Rachels, adept înfocat al eutanasiei. Prin ceea ce numeşte „argumentul simplei distincţii", Rachels presupune că îndepărtarea mijloacelor de menţinere în viaţă este morală şi că nu există diferenţe morale semnificative între a lăsa pacientul să moară prin sistarea tratamentului şi a ucide pacientul prin eutanasiere. De vreme ce, spune Rachels, legea permite întreruperea tratamentului, la fel ca majoritatea medicilor şi bioeticienilor, considerăm că dacă se îndeplinesc condiţiile efectuarea eutanasiei este justificabilă atât din punct de vedere moral, cât şi legislativ.

Rachels este renumit printre bioeticieni pentru modul în care ilustrează presupusa lipsă de distincţie între faptul de a ucide şi faptul de a lăsa pacientul să moară. Filosoful se foloseşte de analogia nepotului aflat în cada de baie. În cazul descris de el, un bărbat aşteaptă să intre în posesia unei averi, dar trebuie să scape de un ultim impediment, anume nepoţelul său, care este unic moştenitor al averii defunctului său tată. Rachels prezintă două situaţii posibile. În prima, unchiul copilului intră în baie şi îşi îneacă intenţionat nepotul ţinându-i capul sub apă. În a doua situaţie, unchiul intră în baie chiar după ce copilul s-a lovit cu capul de robinetul căzii şi acum zace inconştient sub apă. Unchiul nu face nimic şi lasă copilul să moară. În mod clar nu există nici o diferenţă morală semnificativă între acţiunile unchiului sau între rezultatele acţiunilor lui. Rachels aplică această analogie la deciziile de luat în cazul pacienţilor muribunzi şi conchide că nu există nici o diferenţă morală între faptul că medicul ucide pacientul prin eutanasie activă şi faptul că medicul lasă pacientul să moară întrerupând tratamentul.

Analogia lui Rachels a întâmpinat o seamă de critici. Replica celor ce se opun eutanasiei este că asemenea analogii sunt valide doar în cazuri care descriu situaţii similare.[8] În ambele situaţii descrise, acţiunile unchiului sunt detestabile moral şi nu pot fi justificate, de aceea analogia lui Rachels pierde din vedere distincţii importante precum cele privind intenţia actorului moral, care contează foarte

8 Tom L. Beauchamp, "A Reply to Rachels on Active and Passive Euthanasia", *Contemporary Issues in Bioethics*, ed. Tom L. Beauchamp şi LeRoy Walters, Wadsworth, Belmont, California, 1989, p. 336-345.

mult în contextul medical. Este vorba despre aşa-numitul efect de „lovitură de ciocan"[9], adică analogiile sunt folosite astfel încât distincţiile esenţiale să fie mascate în timpul transferării analogiei într-un alt context. De pildă, dacă adaug zeamă de lămâie în două pahare cu vin, unul alb şi unul roşu, nimeni nu va mai putea distinge între vinuri, fiindcă gustul de lămâie este prea puternic şi maschează diferenţele subtile dintre cele două varietăţi de vin.

Totuşi, cele mai aspre critici aduse argumentului lui Rachels se referă la faptul că analizează inadecvat o acţiune morală. Acţiunea morală presupune mai mult decât mijloacele de care ne folosim pentru a ne atinge scopul. Aici intenţia este elementul critic, fiind uneori chiar singura care stabileşte moralitatea acţiunii. Gândiţi-vă la diferenţa dintre dar şi mită. Intenţia este cea care stabileşte moralitatea celor două acţiuni altminteri identice. Este ilogic să spunem că doi bărbaţi care au oferit bani aceluiaşi om, dar din motive diamentral-opuse, au făcut de fapt acelaşi lucru. Darul şi mita sunt două acţiuni fundamental opuse din punct de vedere moral, singura diferenţă dintre ele constând în intenţia *actorului moral*, termen tehnic folosit pentru a descrie persoana care face o anumită acţiune.

Aceleaşi obiecţii critice pot fi aplicate şi următoarei analogii folosite de Rachels, în care Jack şi Jill îşi vizitează bunica bolnavă.[10] În cazul descris de Rachels, Jack se duce să-şi vadă bunica fiind animat de intenţii bune, de dorinţa de a-i fi alături. Prin contrast, Jill are motive ascunse care vizează averea considerabilă a bunicii. Deşi aparent acţiunea celor doi este identică, motivele lor diferă în mod clar. Rachels spune că intenţia diferită demonstrează doar caracterul diferit al lui Jack şi Jill. În opinia noastră, însă, este clar că Jack şi Jill au făcut două acţiuni fundamental diferite. În timp ce Jack şi-a vizitat bunica bolnavă şi bătrână pentru a o înveseli, Jill a vizitat-o cu scopul de a se asigura că va fi trecută în testamentul acesteia. Intenţia lui Jill este relevantă, fiind singura care face diferenţa între moralitatea celor două acţiuni.

---

9 J. P. Moreland, "James Rachels and the Active Euthanasia Debate", *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (martie 1988): 89.
10 Rachels, *The End of Life*, p. 93-94.

Un alt exemplu este cazul a doi bărbați, Smith și Jones.[11] Smith îl urăște pe antrenorul echipei de rugby a școlii, pentru că l-a retrogradat ca mijlocaș în linia a doua, distrugându-i astfel cariera de rugbist profesionist. Jones, la rându-i, urmează o terapie prin hipnoză pentru tratarea lipsei de asertivitate (de adaptare socială). Aflat sub hipnoză, Jones primește ordin să lovească primul om îmbrăcat în tricou roșu care-i iese înainte. Întâmplător chiar atunci trece pe stradă antrenorul lui Smith. Cu doar câteva minute înainte, Smith a dat buzna în biroul antrenorului și l-a lovit într-un acces de mânie. Cei doi bărbați au făcut același lucru și s-au folosit de același mijloc pentru atingerea scopului. Au făcut ei, însă, aceeași acțiune morală? S-ar putea spune că acțiunea lui Jones este neutră din punct de vedere moral din cauza hipnozei, dar intenția celor doi a fost cu siguranță diferită, de aceea în limbaj moral cei doi au făcut două acțiuni morale diferite.

Rachels insistă că intenția relevă doar caracterul actorului moral. Este clar însă că intenția desemnează tendința de a *acționa* într-un anumit mod într-o situație dată. Caracterul nu poate fi separat de acțiunile care îl descriu. Cum am putea cunoaște caracterul cuiva dacă separăm intenția de acțiunea propriu-zisă? Ori recunoaștem legătura dintre acțiuni și intenții, și atunci argumentul lui Rachels cade, ori admitem că intenția nu dezvăluie caracterul, și am văzut că Rachels alături de alți bioeticieni insistă asupra legăturii clare dintre intenție și caracter. Așadar, separarea intenției de moralitatea inerentă a unei acțiuni este imposibilă și ilogică. În mod clar, intenția reprezintă diferența morală semnificativă când vrem să distingem între faptul de a ucide și faptul de a lăsa pe cineva să moară.

Chiar dacă rezultatul este același, intenția este aspectul esențial când se încearcă justificarea întreruperii tratamentului medical și legiferarea eutanasiei active. Intenția pacienților care cer întreruperea tratamentului nu este neaparat să moară. În realitate, majoritatea pacienților care doresc întreruperea tratamentului nu vor să moară, ci pur și simplu să-și trăiască ultimele zile fără a depinde de tehnolo-

11 Îi mulțumesc colegului meu J. P. Moreland pentru această ilustrație. Vezi Moreland, "James Rachels and the Active Euthanasia Debate", 89-90.

gia medicală, care oricum nu le va schimba soarta şi este mai degrabă împovărătoare decât benefică. Deşi într-adevăr mulţi pacienţi mor îndată după întreruperea tratamentului şi aparaturii medicale, nu aceasta le-a fost intenţia. Prin contrast, intenţia de la baza eutanasiei este clară: aceea de a provoca moartea pacientului.

Între faptul de a ucide şi faptul de a lăsa pe cineva să moară diferă nu numai intenţia, ci şi cauza morţii. În cazurile în care sunt oprite aparatele de ventilaţie artificială, cauza imediată a morţii o reprezintă boala pacientului, care este lăsată să-şi urmeze cursul natural. Tratamentul nu putea vindeca pacientul, ci în cel mai bun caz întârzâia moartea inevitabilă. Întreruperea tratamentului nu face decât să nu amâne moartea pacientului. Boala îşi poate urma astfel evoluţia normală fără a se interveni prin mijloace de tratament. Desigur, dacă pacientul cere sistarea tratamentului, medicul are obligaţia să-i asigure îngrijirea adecvată sau aşa-numitul „tratament paliativ". Însă, în cazul în care medicul asistă un suicid sau efectuează eutanasia, acţiunea lui este cauza imediată a morţii pacientului. Este ilogic să spunem că acţiunea medicilor este aceeaşi când efectuează o eutanasie şi când întrerup tratamentul medical. Acţiunile lor în cele două cazuri sunt fundamental diferite.

Eutanasia nu înseamnă neaparat uciderea cuiva

Rachels şi alţi bioeticieni fac distincţie între viaţa biologică sau existenţa fizică a individului şi biografia individului sau aspectele care dau semnificaţie vieţii lui. Ei arată, aşadar, că există o diferenţă între fiinţa umană şi persoană, adică cineva poate fi fiinţă umană, dar nu neaparat persoană. Astfel apar în definiţia unora copiii nenăscuţi sau nou-născuţii cu un anumit tip de handicap sever, care sunt percepuţi ca fiinţe umane, dar nu şi ca persoane în adevăratul sens al cuvântului. Alţii îi includ aici şi pe cei aflaţi pe patul de moarte. Ei spun că unii vârstnici cu boli terminale sunt atât de afectaţi din punct de vedere fizic şi psihic încât nu pot fi consideraţi persoane. Aceştia nu mai sunt decât trupuri fără personalitate. În general, pacienţii aflaţi în comă sau în stare vegetativă permanentă sunt priviţi ca

simple trupuri cu anumite funcții fiziologice, dar lipsite de viață personală.[12] Ca urmare, spun acești bioeticieni, eutanasia sau suicidul asistat nu înseamnă uciderea persoanei, ci doar oprirea funcțiilor fiziologice ale trupului, de vreme ce persoana în sine este deja moartă. În acest fel, susținătorii eutanasiei încearcă să scape de acuzația că ar încălca cel de-Al Cincilea Amendament, care sancționează uciderea persoanelor nevinovate.

Biografia reprezintă suma țelurilor, viselor, aspirațiilor, realizărilor și relațiilor individului. Toate aceste lucruri ne dezvăluie „povestea" vieții individului. Potrivit acestei perspective, ceea ce face medicina modernă este să prelungească viața biologică a individului în ciuda faptului că biografia lui s-a sfârșit. Ei sugerează că individul aflat în stare vegetativă permanentă sau suferind cumplit pe patul de moarte nu mai oferă date biografice relevante. Trupul lui trăiește, dar și-a pierdut substanța care-l reprezenta ca persoană. Tocmai caracterul de persoană face deosebirea dintre om și animale.

Din această distincție rezultă ideea că, deși animalele prezintă anumite informații biografice, doar ființele umane au o biografie coerentă și deplină. O altă idee este că nou-născuții cu anumite tipuri de handicap, vârstnicii și cei ce au suferit leziuni cerebrale permanente nu mai prezintă date biografice, ci doar viață biologică sau existență corporală. Rachels crede că, din moment ce oamenii au valoare datorită biografiei lor, când aceasta se pierde, esența persoanei dispare sau moare odată cu ea. Rachels încearcă deci să combată ideea că eutanasia activă presupune uciderea persoanei sau că perspectiva lui ar diminua importanța sanctității vieții.

În replică la distincția făcută de Rachels, sunt mulți care susțin că biografia nu face viața biologică irelevantă, ci mai degrabă o presupune. Semnificativă aici este definiția persoanei ca substanță, noțiune explicată întâi de Aristotel și detaliată de Toma d'Aquino.[13]

12·Pentru o perspectivă similară cu a lui Rachels, vezi Peter Singer, *Rethinking Life and Death*, St. Martin's Press, New York, 1994. Chiar și printre creștini sunt unii care susțin că pacienții aflați în stare vegetativă permanentă și-au pierdut caracterul de persoană. Vezi Robert Wennberg, *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide, and the Right to Die*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989.

13 Pentru argumente legate de definiția individului ca substanță în filosofia du-

Numai fiinţele umane au capacitatea de a trăi biografic. Fiinţa umană are o esenţă a ei care generează elementele necesare unei biografii. Cu alte cuvinte, un lucru are anumite calităţi datorită naturii lui specifice. Prin urmare, omul are calităţi secundare (cele necesare generării unei biografii) şi calităţi primordiale (acelea de a fi o persoană creată după chipul lui Dumnezeu). De pildă, la vârsta de doi ani un copil nu poate formula propoziţii coerente, abilitate care reprezintă o calitate secundară. Însă, deoarece are o natură specifică sau deoarece are esenţă umană, aceasta fiind o calitate primordială, copilul îşi va dezvolta calităţile lingvistice ca manifestare a apartenenţei sale la o anumită specie, adică la *Homo sapiens*. Datele noastre biografice se bazează pe viaţa noastră biologică, şi ambele sunt parte a esenţei fiinţei umane. Aşadar, nu ne pierdem calitatea de persoană când ne-am pierdut abilităţile personale. A avea o mână cu handicap nu înseamnă a avea mâna amputată.

Un al doilea argument împotriva distincţiei lui Rachels este că descrie biografia în manieră subiectivă.[14] În opinia lui Rachels, biografia individului este independentă de orice fel de evaluări normative. Cu alte cuvinte, biografia mea este semnificativă doar pentru că îmi aparţine, şi nimeni nu o poate critica. Sunt însă atâtea exemple de biografii lipsite de umanism, din care reiese clar că indivizii respectivi nu au dat dovadă de omenie. Să zicem că o persoană îşi stabileşte ca ţel suprem în viaţă să fie cea mai versată prostituată şi învaţă toate tehnicile sado-masochiste pentru a le folosi în relaţiile cu clienţii. Sau să zicem că o altă persoană îşi propune să fie cel mai temut torţionar din ţara sa. Vom conchide, cu siguranţă, că biografiile bazate pe astfel de aspiraţii sunt incosecvente cu apartenţa la speţa umană şi că nu dau valoare vieţii individului respectiv, ci o devalorifică. Rachels insistă că biografia este cea care dă valoare vieţii, dar nu ţine seama de faptul că unele biografii degradează viaţa individului, pe când altele îi aduc contribuţii pozitive.

Cel de-al treilea argument împotriva lui Rachels este o continuare

---

alistă, vezi J. P. Moreland şi Scott B. Rae, *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.

14 Moreland, "James Rachels and the Active Euthanasia Debate", 87-88.

a ideii anterioare. Dacă biografia este cea care conferă valoare vieții și dacă odată cu dispariția ei nu mai rămânem decât cu un simplu trup, ce ne împiedică să deposedăm „persoana" de drepturile ei? Dacă doar biografia conferă valoare vieții noastre, înseamnă că drepturile noastre au ca bază biografia noastră, și dacă biografia a ajuns la sfârșit, s-au dus și drepturile. De ce, deci, n-am îngropa „persoana", tratând-o ca pe un cadavru? Ce ne împiedică să-i prelevăm organele cu simplul consimțământ al rudeniilor? Ce ne împiedică să facem, tot cu acordul lor, experimente pe acest individ? Dacă aspectele esențiale ale vieții și drepturilor individului țin de biografia lui, care acum a luat sfârșit, de ce am mai căuta argumente pentru evitarea acestor posibile situații, câtă vreme mortului i se arată respectul cuvenit?

Unii sunt de părere că, din moment ce omul își pierde drepturile odată cu sfârșitul biografiei lui, nici nu mai este nevoie de consimțământul pacientului față de eutanasia activă. Cei ce se opun eutanasiei active spun că în unele părți ale Europei s-a trecut deja de la eutanasia voluntară la eutanasia involuntară, adică la eutanasia efectuată fără consimțământul și uneori chiar fără știrea pacientului (numită și *criptanasie*). Ei avertizează împotriva pericolului dat de distincția dintre biografie și viață biologică și împotriva abuzurilor la care ar putea duce ea.

ARGUMENTE *ÎMPOTRIVA* SUICIDULUI ASISTAT ȘI EUTANASIEI ACTIVE

Cei ce se opun suicidului asistat și eutanasiei resping distincția dintre biografie și viață biologică și susțin, dimpotrivă, diferența morală dintre faptul de a ucide și faptul de a lăsa pe cineva să moară, spunând că eutanasia și suicidul asistat presupun uciderea unei persoane nevinovate. Așadar, suicidul asistat și eutanasia încalcă atât legile societății occidentale, cât și sistemul de legi iudeo-creștin, care interzic uciderea oamenilor nevinovați. Majoritatea oponenților eutanasiei și suicidului asistat cred că faptul că cele două acțiuni încalcă legile ce interzic crima este un argument suficient împotriva lor. Cu alte cuvinte, dacă cele două distincții-cheie formulate de adepții eu-

tanasiei (anume distincţia dintre a ucide şi a lăsa pe cineva să moară şi distincţia dintre viaţa biologică şi biografie) nu se susţin, atunci nu mai există nici un argument în favoarea eutanasiei. În cele ce urmează vom prezenta şi alte argumente în continuarea acestui prim principiu deontologic.

Eutanasia este o „joacă de-a Dumnezeu"

Oamenii nu-şi pot însuşi prerogative care aparţin exclusiv lui Dumnezeu, precum curmarea unei vieţi nevinovate. Nu oamenii sunt cei ce hotărăsc momentul şi modul în care să moară. Scriptura spune clar că asemenea decizii revin exlusiv lui Dumnezeu, momentul în care se încheie viaţa fiind unul dintre prerogativele divine.[15] Medicina modernă nu-şi însuşeşte prerogative divine când intervine pentru a preveni moartea pacienţilor, ci doar când se implică activ în curmarea unei vieţi nevinovate. Este de la sine înţeles că acest argument este valabil numai pentru cei ce cred în existenţa lui Dumnezeu.

Suferinţa poate fi răscumpărătoare

Ideea că suferinţa poate fi răscumpărătoare este specific creştină şi îşi are originea în învăţătura biblică despre suferinţa care modelează caracterul. Textele biblice care explică şi justifică existenţa suferinţei (definite prin termenul tehnic de teodicee, care înseamnă literal „justificarea lui Dumnezeu" în faţa realităţii suferinţei) arată că aceasta are caracter răscumpărător. Oamenii cresc şi se maturizează prin încercări, iar Dumnezeu foloseşte suferinţa ca o daltă cu care îndepărtează asperităţile din caracterul omului (Romani 5:3-5; 2 Corinteni 4:16-17; Iacov 1:2-4). Propria suferinţă a creştinului îl ajută să-şi mângâie aproapele care trece prin încercări.

Aplicat la medicină, acest argument are însă anumite limite, fiindcă, după cum arată Rachels, dac-am ţine mereu seama de el ar

15 Sunt şi excepţii de la această regulă generală. Uciderea cuiva ca autoapărare, uciderea soldaţilor din tabăra adversă în defensivă (război drept), precum şi pedeapsa capitală sunt îngăduite în Scriptură şi recunoscute de tradiţia creştină. Desigur, creştinii pacifişti pun la îndoială legitimitatea acestor excepţii.

însemna să renunţăm la tratamentele medicale paliative. Chiar dacă suferinţa are rezultate benefice în viaţa credinciosului, nu înseamnă că rolul medicilor de a înlătura suferinţa nu mai este valabil. Din perspectiva Bibliei, caracter răscumpărător are suferinţa care nu poate fi evitată, de pildă suferinţa pentru credinţa noastră. Nu ne foloseşte la nimic să trecem prin suferinţe fizice care pot fi evitate; ar fi o nebunie din partea noastră să le prelungim.

Trebuie adăugat însă că acest argument are anumite limite când este aplicat deciziilor de la sfârşitul vieţii, pentru că, dată fiind iminenţa morţii, este greu de spus în ce măsură îl poate răscumpăra suferinţa pe pacientul ajuns în acest stadiu. Biblia spune că suferinţa care modelează caracterul este valabilă doar cât trăim pe pământ, deoarece după moarte credinciosul trăieşte în prezenţa lui Dumnezeu şi are un caracter desăvârşit. Aşadar, este greu de apreciat în ce măsură putem fi răscumpăraţi prin suferinţă când ne aflăm pe patul de moarte.

Există şi diagnosticuri greşite

Odată efectuate eutanasia sau suicidul asistat, medicii nu mai pot corecta un eventual diagnostic greşit. Sunt destul de rare cazurile în care după efectuarea eutanasiei să se fi constatat că pacienţilor le-a fost pus un diagnostic greşit. Totuşi, există relatări uimitoare despre pacienţi care s-au refăcut după boli considerate de medici mortale. În 1984, renumitul profesor şi filosof american Sidney Hook le-a cerut medicilor să întrerupă aparatele de ventilaţie care-l ţineau în viaţă după atacul cerebral suferit, dat fiind că nu se mai putea hrăni singur din cauza pleureziei şi contracţiilor spasmodice ale diafragmului. Medicii au refuzat spunând că era prematur să ia o asemenea decizie. După doar o lună de zile, Hook părăsea spitalul, iar după alte şase luni reîncepea să scrie publicând o serie de articole, şi în doi ani chiar o carte.[16] Deşi acesta este un caz excepţional, trebuie spus

16 Relatare din Beth Spring şi Ed Larson, *Euthanasia: Spiritual, Medical, and Legal Issues in Terminal Health Care*, Multnomah Press, Portland, Oreg., 1988, p. 12-13.

că medicii au acţionat corect. Sunt rare cazurile în care pacienţii îşi revin din boli terminale, dar nimeni nu poate nega existenţa lor.

Există pericolul trecerii de la eutanasia voluntară la eutanasia involuntară

Cei ce se opun eutanasiei cred că există pericolul ca spitalele să facă trecerea de la eutanasia voluntară la eutanasia involuntară. Deseori se întâmplă ca la insistenţele rudeniilor sau la vederea enormelor cheltuieli spitaliceşti care-i pot duce familia la sapă de lemn, pacientul să cedeze şi să consimtă să fie eutanasiat, nu pentru că s-ar fi săturat de viaţă, ci pentru că ceilalţi s-au săturat să-l vadă trăind. Asupra pacienţilor se exercită presiuni subtile, dar reale, un exemplu fiind regretabilul îndemn pe care li-l făcea fostul guvernator al statului Colorado, Richard Lamm: „muriţi şi daţi-vă din drum!" Aceste presiuni ar putea lua amploare în următorii ani, ţinând cont de explozia de pensionari şi de nevoia de a reduce cheltuielile medicale aferente. Mai mult, dacă suicidul asistat şi eutanasia vor fi legalizate, bătrânii şi bolnavii terminal va trebui să-şi justifice dorinţa de a trăi. Altfel spus, confruntaţi cu presiunea de a li se curma viaţa pentru a nu mai fi o povară pe umerii societăţii şi ai familiei, pacienţii va trebui să-şi motiveze dorinţa de a fi lăsaţi să-şi *continue* viaţa. Obligaţia de a-şi justifica dorinţa de continuare a vieţii este inconsecventă cu dreptul la viaţă protejat de Constituţie.

Avem deja dovezi în ce priveşte trecerea de la eutanasia voluntară la eutanasia involuntară. De pildă, cazurile de omoruri de la azilul de Terp din Olanda au dat naştere termenului de *criptanasie*, care descrie efectuarea eutanasiei active asupra bătrânilor fără ştirea şi fără consimţământul lor.[17] O altă dovadă este oferită de un azil austriac unde, în 1988, patru asistente au ucis cca. cincizeci de bătrâni; aşadar, deşi catalogate drept extreme, aceste cazuri arată că eutanasia involuntară este reală şi poate naşte temeri printre vârstnici în legătură cu îngrijirea lor medicală. În ţări precum Olanda, eutanasia

17 Richard Fenigsen, "A Case Against Dutch Euthanasia", *Hastings Center Report Special Supplement* (ianuarie-februarie 1989): 24-26.

involuntară este reală și a atins o cotă care-i alarmează pe oponenții acestei practici.[18]

Temerile sunt motivate de faptul că în viitor nu se vor putea da legi care să interzică exercitarea de presiuni sau constrângeri asupra potențialilor candidați la eutanasie fără a încălca intolerabil dreptul la viața privată. Discuțiile dintre rudenii și pacient sau dintre medici și pacient în legătură cu acceptarea eutanasiei nu vor putea fi urmărite decât având acces direct la convorbirile private ale familiei.[19] Mai mult, medicul care recomandă eutanasia are o mare influență asupra pacientului vulnerabil și poate fi un factor de constrângere.

Alte temeri sunt legate de faptul că eutanasia ar putea depăși zona bolnavilor terminal și i-ar putea viza și pe oamenii cu diverse dificultăți medicale. Oponenții eutanasiei se tem că practica s-ar putea extinde și la oamenii fără boli terminale, precum pacienții cu boala Alzheimer sau cu alte disfuncții cerebrale degenerative, la pacienții cu retard mental sever sau la nou-născuții cu handicapuri de un fel sau altul.

Susținătorii eutanasiei vor să înlăture aceste temeri făcând o paralelă cu experiența tanatică nazistă din cel de-Al Doilea Război Mondial. Deși societatea este îndreptățită să reacționeze la orice ar putea reproduce experimentele crimelor medicale naziste, trebuie să înțelegem, spun ei, ce anume din situația noastră actuală *nu* a fost prezent în experiența nazistă.[20] În situația noastră actuală, această practică derivată din milă nu poate duce la finalități imorale, comparativ cu experiența nazistă care nu s-a bazat pe compasiune. Eutanasia nu se

18 Despre cazurile respective s-a scris foarte mult. Pentru detalii, vezi John Keown, "On Regulating Death", *Hastings Center Report* 22 (1992): 39-43; Herbert Hendin et al., "Physician Assisted Suicide and Euthanasia in the Netherlands: Lessons from the Dutch", *Journal of the American Medical Association* 277, nr. 21 (4 iunie 1997): 1720-22; și Johanna H. Groenewoud et al., "Clinical Problems with the Performance of Euthanasia and Physician Assisted Suicide in the Netherlands", *Netherlands Journal of Medicine* 342, nr. 8 (24 februarie 2000): 551-56. Un rezumat al acestor surse, în Scott B. Rae, *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 248-251.

19 Daniel Callahan, "Self Determination Run Amok", *Hastings Center Report* 22 (martie-aprilie 1992).

20 Wennberg, *Terminal Choices*, p. 214-220.

va extinde de la bolnavii terminal la celelalte categorii de handicapaţi, comparativ cu experienţa nazistă care nu i-a vizat pe bolnavii terminal. Nu se va trece de la eutanasia voluntară la eutanasia involuntară (chiar dacă se spune că după legalizarea eutanasiei voluntare va fi greu să menţinem diferenţa dintre ele), comparativ cu experienţa nazistă care nu a început de la eutanasia voluntară. Programul tanatic nazist a început cu eutanasia *involuntară* şi nu poate ilustra situaţia actuală, aşa cum preconizează oponenţii eutanasiei. Cu toate acestea, ar trebui să fim atenţi la două similarităţi dintre situaţia actuală şi *gândirea* din spatele experineţei naziste. Este vorba despre conceptul de viaţă care nu merită trăită şi despre distincţia dintre caracterul de persoană şi drepturile aferente vieţii biologice. Ambele concepte ţin capul de afiş în dezbaterile actuale asupra eutanasiei.

Interzicerea eutanasiei active va asigura independenţa legii faţă de domeniul medical

În mod tradiţional, tribunalele americane s-au abţinut să intervină sau să decidă în chestiuni aparţinând domeniului medical. Deciziile în aceste probleme au fost lăsate în seama politicii intraspitaliceşti. Rămâne de văzut dacă tradiţia va mai fi respectată în cazul în care medicii vor putea efectua eutanasia în mod legal. Probabil că medicii vor fi extrem de vigilenţi şi vor urma îndeaproape procedurile legale, pe măsură ce judecătorii vor lua în considerare posibilitatea abuzurilor medicale şi vor căuta să protejeze publicul de ele.

Interzicerea eutanasiei active va umaniza situaţia pacienţilor vârstinci

Este posibil ca legalizarea eutanasiei active să ducă la dezinteres faţă de soarta pacienţilor vârstnici. În loc să determine societatea să arate compasiune faţă de bătrânii aflaţi pe patul de moarte, eutanasia activă va duce la neglijenţă faţă de pacienţii vârstnici şi faţă de bolnavii terminal. De asemenea, nu se vor mai face eforturi de îmbunătăţire a tratamentelor paliative accesibile pacienţilor suferinzi. Administratorii azilelor sunt îngrijoraţi la gândul că legalizarea euta-

nasiei active și a suicidului asistat le va submina eforturile de a asigura îngrijirea de specialitate a bolnavilor terminal în aceste instituții.

Interzicerea eutanasiei active va elimina riscul deciziilor constrângătoare

Știind că nu pot fi presați să consimtă la eutanasia activă, pacienții aflați la finalul vieții vor putea lua în siguranță decizii privind îngrijirea lor medicală. Interzicerea eutanasiei active va scuti vârstnicii de temeri inutile când vor avea nevoie de îngrijire spitalicească. Cazurile din Olanda demonstrează realitatea acestor temeri, chiar dacă publicul local este în general de acord cu eutanasia activă.

SISTAREA HRANEI ȘI LICHIDELOR

O problemă controversată legată de eutanasia activă este legitimitatea întreruperii administrării de hrană și lichide pentru pacienții aflați în stare vegetativă pemanentă. Pacienții aflați în stare vegetativă permanentă sunt cei care nu mai prezintă funcții cerebrale superioare, ci doar funcții ale trunchiului cerebral care controlează activități involuntare precum respirația, bătăile inimii și digestia. Individul aflat în această stare poate trăi o lungă perioadă de timp dacă îi sunt administrate hrana și lichidele necesare. Hrana și lichidele sunt administrate artificial și în cazul altor boli precum demența severă, dar despre întreruperea administrării acestora se discută îndeosebi în cazul pacienților aflați în stare vegetativă permanentă, ei reprezentând majoritatea dependentă de hrănire artificială.

Contextul legal al sistării hranei și lichidelor

Deși Curtea Supremă a Statelor Unite a respins cererea familiei lui Nancy Cruzan de a-i fi sistată administrarea artificială de hrană și lichide, în anul 1990 cazul reprezentativ *Cruzan vs. Missouri Department of Health*[21] deschidea pacienților posibilitatea de a solicita în avans întreruperea (respectiv neînceperea) acestui tratament în

21 Vezi cazul nr. 3 din partea introductivă a acestui capitol. Legat de verdictul Curții Supreme în acest caz, vezi *Cruzan vs. Missouri Department of Health*, 110 S. Ct. 2481 (1990).

eventualitatea că vor ajunge în *stare vegetativă permanentă*. Decizia Curţii întrunea trei aspecte importante:

1. Administrarea artificială a hranei şi lichidelor poate fi întreruptă la cererea exprimată clar şi convingător de către pacient.
2. Administrarea artificială a hranei şi lichidelor reprezintă un tratament medical.
3. Decizia pacientului poate fi substituită de decizia unei rudenii sau a unui apropiat al acestuia.

Curtea a arătat că decizia de a se continua administrarea artificială de hrană şi lichide pentru Nancy nu încălca drepturile constituţionale ale pacientei. Curtea a respins motivaţia familiei că tratamentul artificial presupune cheltuieli mari, şi s-a concentrat exclusiv asupra bunăstării pacientei. În plus, Curtea a afirmat că, deşi oamenii nu abordează deschis deciziile privind sfârşitul vieţii, este absolut necesar şi raţional ca medicii să aibă acordul clar şi convingător al pacientului înainte de a sista hrănirea artificială, deoarece acestea sunt decizii de viaţă şi de moarte. Fără a face alte aprecieri legate de caracterul etic sau logic al respectivei legi a statului Missouri, Curtea a declarat că Statul are dreptul constituţional de a impune restricţii în acest domeniu. Judecătorii au subliniat că intenţia Statului este de a proteja, nu de a încălca drepturile individului când insistă asupra necesităţii ca pacientul să ofere instrucţiuni clare privind îngrijirea sa intraspitalicească.

Ulterior deciziei Curţii Supreme, familia Cruzan a apelat la un tribunal local, aducând dovezi suplimentare de la colegii de cameră şi de serviciu ai lui Nancy, care ar fi auzit-o spunând că nu şi-ar dori să fie menţinută artificial în viaţă. Ca urmare, tribunalul a dispus îndepărtarea tuburilor de hrănire artificială, mulţumită că a fost întrunită cerinţa Curţii de a dispune de instrucţiuni clare şi convingătoare din partea pacienţilor. Nancy a murit la începutul lunii ianuarie 1991, la două săptămâni după îndepărtarea tuburilor.

Într-un caz similar înregistrat în Massachusetts,[22] un tribunal

22 *Brophy vs. New England Sinai Hospital, Inc.*, 398 Mass. 417, 497 N. E. 626

local a dispus îndepărtarea tuburilor fără a apela la o instanță superioară. Tribunalul din Massachusetts a hotărât că sistarea hranei și lichidelor nu încălca nici una dintre cele trei prevederi ale Statului. În primul rând nu se periclita integritatea profesiei medicale, de vreme ce medicilor nu li se cerea să încalce codul etic al Jurământului lui Hipocrate. Altfel spus, medicii nu omorau pacientul, ci doar respectau cererea pacientului de a întrerupe un anumit tip de tratament medical. În al doilea rând, decizia tribunalului nu încălca prevederile Statului legate de protejarea vieții individului, judecătorii hotărând că această prevedere a Statului este valabilă doar atâta vreme cât boala sau starea pacientului este curabilă, și că protejarea vieții presupune mai mult decât menținerea existenței fizice (așadar judecătorii făceau implicit distincția între biografie și viața biologică). În al treilea rând, tribunalul a hotărât că decizia dată nu încălca prevederile Statului împotriva suicidului, deoarece starea pacientului a fost de fapt cauza ultimă a morții lui, iar nu îndepărtarea tuburilor. Dacă n-ar fi suferit traumatisme cerebrale masive, pacientul nu ar fi ajuns în situația de a fi hrănit artificial.

Starea vegetativă permanentă este definită ca încetare a tuturor funcțiilor mentale, incluzând simțurile, gândirea, emoțiile și conștiența.[23] Consensul la care a ajuns comunitatea neurologică este că pacienții aflați în stare vegetativă permanentă nu simt durerea și nu prezintă alte funcții decât activități involuntare. Trunchiul cerebral este singura parte a creierului lor care încă funcționează, dar toate funcțiile creierului superior sunt compromise.

Cu toate acestea, persoana în cauză nu este nicidecum moartă. În general, oamenii nu sunt de acord ca acești pacienți să fie tratați, de pildă, ca niște cadavre care pot fi îngropate sau de la care se pot preleva organe. Așadar, acești pacienți prezintă încă datele esențiale care le conferă caracter de persoană. Ei și-au pierdut doar abilitatea

---

(1986).

23 Această definiție-standard aparține Comisiei Prezidențiale de Studiere a Problemelor Medicale și Biomedicale cu Caracter Etic și a Cercetării Behavioriste, prezentată în *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, U. S. Government Printing Office, Washington, D. C, 1984, p. 174-175.

de a exersa aceste funcții. Doar pentru că o persoană și-a pierdut abilitatea de a-și exersa funcțiile fundamentale nu înseamnă că și-a pierdut esența de persoană. A spune că nu-mi mai pot folosi piciorul nu este totuna cu a spune că mi-am pierdut piciorul. Mai mult, chiar dacă pacienții aflați în stare vegetativă permanentă nu simt durerea (neurologii cred că aceștia nu prezintă nici un fel de senzații, deci nici senzația de durere), nu înseamnă că nu li se poate face rău, iar tratarea lor prematură drept cadavre sau donatori de organe le provoacă cu siguranță un mare rău. Dacă lui Nancy Cruzan i s-ar fi amputat un picior înainte de moarte, i s-ar fi făcut cu siguranță rău, chiar dacă pacienta nu putea percepe răul ca atare.

În unele cercuri evanghelice actuale se discută despre pacienții aflați în stare vegetativă permanentă cu accent pe faptul că respectivul pacient și-a pierdut caracterul de persoană sau chipul lui Dumnezeu; aceste grupuri accentuează în primul rând capacitatea de a exersa funcțiile asociate cu prezența chipului lui Dumnezeu în om, și nu esența chipului lui Dumnezeu în om.[24] Această perspectivă funcțională, iar nu esențială, asupra persoanei umane și asupra chipului lui Dumnezeu în om nu este doar discutabilă din punct de vedere filosofic, dar este și irelevantă în acest context. Discuțiile despre caracterul de persoană al pacientului aflat în stare vegetativă permanentă sunt irelevante, dat fiind că administrarea artificială a hranei și lichidelor este o formă de tratament medical pe care pacientul are dreptul să-l refuze. Dacă se acceptă faptul că administrarea artificială a hranei este în sine un tratament medical și dacă se acceptă decizia unui reprezentant al pacientului în vederea îndepărtării tuburilor, atunci sistarea hranei și lichidelor se poate motiva etic fără alte considerații legate de caracterul de persoană al pacientului aflat în stare vegetativă permanentă.

Facem această afirmație deoarece se consideră că *administrarea medicală artificială a hranei și lichidelor este un tratament medical.* Clarificarea acestei chestiuni a fost unul dintre aspectele importante ale deciziei Curții Supreme în cazul Cruzan. Odată stabilit dreptul individului de a refuza tratamentele medicale artificiale de menține-

24 Vezi, de pildă, Wennberg, *Terminal Choices*, p. 158-162.

re în viață – drept recunoscut de societate – aspectul critic al discuției este dacă administrarea hranei și lichidelor este un tratament medical pe care pacientul are dreptul să-l refuze.

Expresia *administrare artificială a hranei și lichidelor* este folosită cu scopul intenționat de a sublinia natura tehnologică a tratamentului. Tratamentul respectiv este comparat deseori cu ventilația artificială, întrucât și aici tehnologia medicală preia o funcție esențială pe care a corpul uman nu o mai poate îndeplini singur din cauza unor traumatisme sau boli. Aerul pe care-l respirăm este esențial pentru corp, la fel ca hrana și apa. Totuși, puțini își pun problema moralității întreruperii aparatelor de ventilație artificială în anumite cazuri, întrucât se consideră că ventilarea este un tratament medical.

De obicei, procesul de administrare artificială a hranei începe cu o intervenție chirurgicală minoră – numită gastrotomie – cu ajutorul căreia tubul nutritiv este trecut prin esofag direct în stomac. Precum majoritatea intervențiilor chirurgicale, și aceasta are anumite riscuri și efecte secundare (infecțiile). Mai mult, folosirea tubului nazo-gastric – cealaltă metodă de hrănire atificială – este considerată o măsură invazivă (aspect subliniat de amintitul tribunal din Massachusetts) și prezintă riscul apariției pneumoniei. Precum toate celelalte proceduri medicale, și aceasta trebuie efectuată într-o unitate spitalicească. În sfârșit, dar foarte relevant, hrănirea artificială este considerată o formă de tratament medical de către majoritatea companiilor de asigurări. Ținând cont de dorința acestor companii de a elimina costurile neavenite, de obicei ele nu acoperă cheltuielile unor anumite tipuri de tratament, deși majoritatea achită plata tratamentelor medicale legale.

Un alt argument în favoarea sistării hranei și lichidelor este bunăstarea pe termen lung a viitorilor pacienți. Dacă medicii cred că ar putea întâmpina dificultăți legale în întreruperea hrănirii artificiale a pacienților aflați în stare vegetativă permanentă, ar putea ezita să înceapă tratamentul. Acest lucru ar reduce timpul alocat familiilor și personalului medical pentru luarea unor decizii clare în privința tipului de tratament dorit. În plus, s-ar putea ca unii pacienți să nu

beneficieze de tratamentul artificial necesar, deși probabil ar fi beneficiat de el dacă familia și medicii ar fi avut la dispoziție mai mult timp de decizie.

Argumente împotriva sistării hranei și lichidelor

Cei ce se opun sistării hranei și lichidelor își susțin poziția pe baza a patru argumente principale. *În primul rând*, ei afirmă că hrana și lichidele sunt necesare pentru a păstra demnitatea pacientului pe patul de moarte. Trebuie subliniat însă că mulți dintre pacienții aflați în stare vegetativă permanentă nu sunt pe moarte; dacă sunt hrăniți artificial, ei pot trăi în această stare ani de zile. În treacăt fie spus, chiar și după întreruperea hranei acești pacienți pot fi făcuți să arate bine (în ciuda faptului că suferă sau nu suferă) aplicându-le din când în când cuburi de gheață pe față sau pe buze.

Al doilea argument este că hrana și lichidele reprezintă un tratament comun, deci trebuie asigurate pacienților. Acest argument se bazează pe distincția dintre mijloacele ordinare și mijloacele extraordinare de tratament, primele fiind obligatorii, iar ultimele opționale. Sunt cazuri în care refuzul administrării tratamentelor extraordinare nu poate fi justificat; sunt de asemenea cazuri în care pacienților le este refuzat tratamentul ordinar. De pildă, administrarea de antibiotice unui pacient care a dezvoltat pneumonie și se afla deja în stare vegetativă permanentă nu este considerată obligatorie, întrucât nu ar face decât să-i întârzâie moartea iminentă – și totuși, medicația necesară intră în categoria tratamentului ordinar. Deși pot exista obiecții împotriva tratamentului chiar și în cazul administrării hranei și lichidelor, dacă acesta este obligatoriu sau opțional depinde de împrejurări, mai precis de dorința și de starea medicală a pacientului.

A treia obiecție este că refuzul administrării hranei și lichidelor este echivalentul uciderii pacientului prin înfometare, lucru inuman și dezonorant pentru o societate care are grijă de muribunzi. Deși există în mod cert cazuri în care este obligatorie administrarea hranei și lichidelor, faptul că ea este sistată la un moment dat sau că se refuză începerea ei nu reprezintă uciderea pacientului prin înfometa-

re, la fel cum nici întreruperea aparatelor de ventilaţie artificială nu reprezintă omorârea lui prin sufocare. Deşi pacientul nu are o boală terminală, rănile suferite sunt responsabile pentru starea în care se află. Dacă n-ar avea aceste răni (uneori cauza este o anumită boală, dar de cele mai multe ori este vorba despre traumatisme craniene), pacientul s-ar putea hrăni singur. Rănile au adus pacientul în starea respectivă, iar dacă nu i s-ar fi administrat de la început hrana şi lichidele pe cale artificială, ar fi murit în scurt timp; în mod normal, rănile i-ar fi cauzat moartea. Prin urmare, în comparaţie cu alte tipuri de tratament medical, în cazul de faţă rănile sunt cauza ultimă a morţii pacientului.

Al patrulea şi cel mai obişnuit argument împotriva sistării hranei şi lichidelor este că acestea ţin de minima îngrijire pe care o putem da pacientului, deci nu avem voie să neglijăm acest aspect, care spune multe despre felul în care purtăm de grijă bolnavilor.[25]

Hrănirea pacientului se oglindeşte în actul simbolic prin care familia sau prietenii oferă muribundului o ultimă „cană cu apă".

Acest simbolism se bazează pe presupusa similitudine dintre administrarea medicală şi nonmedicală a hranei şi lichidelor. De fapt, însă, între cele două acte nu prea există similitudini. Într-un anumit fel, rudeniile se implică în acest proces, însă nu şi în administrarea hranei către pacient. De regulă, adminstrarea artificială a hranei se face într-o unitate spitalicească, de către personal medical care nu are nici un fel de legături cu pacientul. Acest proces poate fi într-adevăr simbolic, dar în cu totul alt sens. El poate simboliza, de pildă, imobilizarea cuiva pe un pat de spital, unde este asaltat de tehnologia medicală probabil împotriva voinţei sale. Procesul poate simboliza şi altceva, cum ar fi separarea pacientului de comunitatea umană. Faptul de a trăi în stare vegetativă permanentă ar putea fi echivalentul modern al exilării – pedeapsă considerată mai rea decât moartea – prin care cineva este luat cu forţa de lângă familie şi lăsat să moară uitat de lume.[26]

Deşi mai există încă neclarităţi legate de acest proces, majoritatea

25 Gilbert Meilander, "On Removing Food and Water: Against the Stream", *Hastings Center Report* 14 (decembrie 1984): 11-13.

26 Lawrence J. Schneiderman, "Exile and PVS", *Hastings Center Report* 20 (mai-iunie 1990): 5.

bioeticienilor susţin că întreruperea administrării artificiale a hranei şi lichidelor către pacienţii aflaţi în stare vegetativă permanentă nu este un act imoral. Argumentul lor este că dreptul pacientului de a refuza orice fel de tratament de menţinire în viaţă este recunoscut de societate, iar adminstrarea artificială a hranei se înscrie în lista tratamentelor medicale. Ea nu este necesară pentru asigurarea demnităţii şi bunăstării pacientului şi nu simbolizează minimum de grijă arătată oricărui bolnav. Insistenţa Curţii Supreme ca pacientul să-şi fi exprimat clar şi convingător dorinţa de a refuza tratamentul este o măsură de precauţie absolut necesară în orice decizie privind ultimele sale zile de viaţă.

CONCLUZIE

Chestiunile legate de deciziile finale din viaţa omului şi de eutanasie se vor amplifica în pas cu dezvoltarea tehnologiei medicale care descoperă noi metode de prelungire a vieţii. Deşi nu este recomandat să facem distincţii între viaţa biologică şi caracterul de persoană al omului (sau biografia lui, conform definiţiei lui Rachels), este de asemenea discutabilă folosirea nedeterminată a unor resurse medicale costisitoare pentru a trata ceva atât de efemer. Mulţi suporteri pro-life spun că sanctitatea vieţii implică mai mult decât amânarea morţii iminente. Dumnezeu preţuieşte viaţa fiecărui om indiferent de calitatea ei, iar poruncile biblice care interzic uciderea oamenilor nevinovaţi ar trebui să pună în gardă societatea şi îndeosebi comunitatea creştină în ce priveşte aprobarea eutanasiei şi a suicidului asistat, oricât de altruiste ar părea ele. Totuşi, asta nu înseamnă că principiul sanctităţii vieţii presupune expunerea tuturor pacienţilor la tratamente medicale agresive pe perioade nedeterminate. Este clar că în multe cazuri tratamentul nu mai este de folos pacientului, nu este dorit de către pacient, sau îi face mai mult rău decât bine. Deşi medicina poate prelungi într-adevăr viaţa, creştinul are o soartă veşnică în care moartea nu-şi găseşte locul. În acest sens, pentru creştin moartea este prin definiţie o „moarte bună", deoarece îl ajută să ajungă în prezenţa lui Dumnezeu.

DE LECTURAT

Callahan, Daniel, *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, Simon and Schuster, New York, 1993.

Gomez, Carlos, M.D., *Regulating Death: Euthanasia and the Case of the Netherlands*, Free Press, New York, 1991.

Lynn, Joanne, ed., *By No Extraordinary Means*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1986.

Rachels, James, *The End of Life*, Oxfors University Press, New York, 1986.

Uhlmann, Michael, *Last Rights: Physician Assisted Suicide and Euthanasia*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

Wennberg, Robert N., *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide and the Right to Die*, Eerdman, Grand Rapids, 1999.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

10

PEDEAPSA CAPITALĂ

Pe data de 21 aprilie 1992, Robert Alton Harris a fost executat în camera de gazare a penitenciarului San Quentin de lângă San Francisco, California. Bărbatul fusese condamnat pentru crimă de gradul I şi a pierdut toate audierile în recurs asigurate prin lege condamnaţilor la moarte. Guvernatorul a semnat un ordin de suspendare a execuţiei cu doar câteva minute înainte de miezul nopţii în care condamnatul trebuia să moară, ordin care nu făcea decât să prelungească timpul premergător execuţiei. Cum a doua zi la miezul nopţii nu a mai venit un alt ordin din partea guvernatorului, condamnatul a fost dus în camera de gazare, unde a murit după douăzeci de minute în urma inhalării gazului toxic.

Înainte de execuţia lui Harris, la poarta închisorii s-a adunat o mare mulţime de oameni. Unii veniseră din curiozitate, fiind prezenţi şi o seamă de reporteri care comentau evenimentul. Alţii însă veniseră să-şi exprime părerile în legătură cu moralitatea pedepsei capitale, fiind pe de o parte susţinători şi pe de altă parte oponenţi ai condamnării la moarte. Susţinătorii pedepsei capitale spuneau că Harris primea ce merita şi că în sfârşit se făcea dreptate. Oponenţii protestau insistând că pedeapsa capitală este o dovadă de barbarism care nu are ce căuta în societatea modernă, deci ar trebui declarată neconstituţională, ca pedeapsă plină de cruzime şi inumană.

Interesant este că toţi aceştia se voiau creştini, ambele tabere afişând pancarte cu texte biblice. Susţinătorii pedepsei capitale citau texte din Vechiul Testament bazate pe principiul „viaţă pentru viaţă", şi spuneau că cei condamnaţi la moarte îşi primesc astfel răsplata

după faptele lor. De cealaltă parte, oponenții pedepsei capitale accentuau învățătura lui Isus despre milă, spunând că răzbunarea este a Domnului și că viața este sfântă. Cele două opinii contrastante ne arată felul în care se oglindesc printre creștini dezbaterile privind pedeapsa capitală vehiculate de societate ca întreg.

Imaginați-vă că sunteți unul dintre jurații care audiază un caz de crimă. Jurații au găsit deja condamnatul vinovat de crimă de gradul I și urmează să fie declarată sentința finală. În această fază a procesului trebuie să decideți dacă pentru crima comisă condamnatul este pasibil sau nu de pedeapsa capitală. În majoritatea statelor americane se deliberează cu minuțiozitate cazurile celor pasibili de condamnarea la moarte, precum criminalii cu sânge rece sau criminalii în serie. Probabil că înainte de a fi ales printre jurați, judecătorii v-au cerut și dvs. să spuneți ce credeți despre pedeapsa capitală. Nici avocații acuzării (procurorii), nici avocații apărării nu au ridicat obiecții la opinia exprimată de dvs. Dar acum, când a venit vremea să luați o decizie care s-ar putea solda cu moartea unui om, vă îndoiți de justețea opiniilor dvs. Să zicem că avocatul acuzării, care cere insistent pedeapsa cu moartea în acest caz, își încheie pledoaria spunând că Biblia sprijină pedeapsa capitală și, deci, dvs. ar trebui să faceți la fel. Cum veți vota, dat fiind că sunteți jurat? Oare este corectă observația avocatului acuzării că Biblia sprijină pedeapsa capitală?

Statele Unite sunt printre puținele țări industrializate care încă mențin pedeapsa capitală. Majoritatea țărilor europene o interzic, deși unele țări asiatice o practică. Multe țări din Lumea a Treia și popoarele islamice aplică pedeapsa capitală pentru o serie de infracțiuni, nu doar pentru crime. De pildă, pentru trafic de droguri se acordă pedeapsa capitală în țări ca Singapore și Malaezia. Statisticile recente arată că în principiu americanii sunt de acord cu aplicarea pedepsei cu moartea, adică se opun abolirii în întregime a pedepsei capitale, în pofida țărilor europene.

Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite a luat două decizii fundamentale privind pedeapsa capitală. Prima decizie a fost prilejuită de cazul *Furman vs. Georgia* (1972), Curtea decretând că felul în

care se aplica pedeapsa capitală în statul Georgia la acea dată încălca cel de-Al Optulea Amendament, care interzice pedepsele crude și inumane. În cazul *Gregg vs. Georgia* (1976), Curtea a aprobat condamnarea la moarte pentru crimă, dar s-a asigurat că juraţii aveau la dispoziţie un rechizitoriu și probe elocvente pentru a lua o decizie corectă în privinţa pedepsei capitale. În urma deciziilor Curţii în cele două cazuri, treizeci și cinci de state au aprobat noi legi care autorizau aplicarea pedepsei capitale pentru anumite crime. În 1974, când terorismul internaţional a început să ia amploare, Congresul american a legiferat condamnarea la moarte a celor vinovaţi de deturnarea avioanelor.

Oponenţii pedepsei capitale sunt cunoscuţi ca *abolиţionişti*, pentru că vor abolirea condamnării la moarte. Deși au neînţelegeri legate de anumite aspecte ale argumentelor lor, toţi abolиţioniștii susţin că pedeapsa capitală nu este morală. Susţinătorii pedepsei capitale sunt numiţi *conservatori*, pentru că vor menţinerea pedepsei capitale. Totuși, nu toţi conservatorii sunt de acord cu unele aspecte particulare ale pedepsei capitale sau cu unele argumente ale teoriei lor. Caracteristic viziunii conservatoare este argumentul că pedeapsa capitală a fost permisă de-a lungul istoriei și că doar în ultimele decenii a început să fie privită cu rezerve. Așadar, în multe ţări pedeapsa capitală a fost insituită prin tradiţie și considerată legitimă din punct de vedere moral. Abia în societatea modernă s-au ridicat obiecţii de natură abolиţionistă, care condamnă pedeapsa capitală ca formă de justiţie crudă și învechită. Capitolul de faţă abordează următoarea problemă: există cazuri în care pedeapsa capitală poate fi considerată morală ca formă de justiţie?

Toţi oamenii sunt de acord că pedepsirea infracţionalităţii este morală, însă nu toţi înţeleg la fel scopul principal al pedepsei, anume dacă prin pedepsirea infractorului se urmărește condamnarea, intimidarea sau reabilitarea acestuia. Pedepsirea infracţionalităţii evocă respectul faţă de lege, deosebit de necesar ca societatea să nu sfârșească în haos. Din perspectiva Bibliei, care vorbește despre realitatea naturii umane (numită de teologi și „decădere totală"), sunt necesare

anumite mijloace de intimidare pentru ca oamenii să asculte de lege. În plus, faptul că unii oameni respectă legea impune pedepsirea celor ce o încalcă.

Cel de-al Optulea Amendament din Constituţia S.U.A. protejează oamenii de pedepse crude şi anormale. Mai precis, amendamentul prevede ca oamenii să fie feriţi de măsuri punitive excesive şi inutile. Ca atare, societatea occidentală foloseşte întemniţarea ca principală modalitate de pedepsire a infracţiunilor şi respinge formele justiţionare exagerate din ţările islamice. De pildă, în multe ţări musulmane conduse după legea islamică, furtul se pedepseşte prin tăierea mâinii vinovatului, iar unele infracţiuni sunt pedepsite prin flagelare în public. Sistemul occidental de justiţie cataloghează astfel de practici ca încălcări ale celui de-Al Optulea Amendament. În al doilea rând, cel de-Al Optulea Amendament prevede ca vinovaţii să nu primească pedepse mai mari decât sau incompatibile cu infracţiunea comisă. În sfârşit, Constituţia prevede ca vinovaţii să nu fie pedepsiţi fără a beneficia de un proces legal. De-a lungul istoriei, pedeapsa capitală nu a fost considerată crudă şi inumană: la data semnării Declaraţiei Drepturilor Omului în 1789, toate statele americane recunoşteau pedeapsa capitală, iar constituţionalitatea acesteia nu a fost pusă la îndoială decât odată cu cazul Furman din 1972.

ARGUMENTE ÎN FAVOAREA PEDEPSEI CAPITALE

Perspectiva conservatoare acceptă aplicarea pedepsei capitale în anumite împrejurări. Adepţii ei nu aprobă orice fel de poziţii nefondate în favoarea pedepsei capitale, ci studiază atent argumentele de la baza sentinţelor capitale. Astăzi se vehiculează o serie întreagă de opinii privind circumstanţele care ar justifica folosirea pedepsei capitale, pe când adepţii acesteia afirmă că pedeapsa capitală nu doar poate fi, ci chiar trebuie aplicată în anumite cazuri. Argumentele conservatorilor sunt următoarele:

1. Pedeapsa capitală reprezintă un mijloc adecvat de restabilire a echilibrului social

Când au loc crime, şi îndeosebi crime împotriva unor vieţi ne-

vinovate, se creează un dezechilibru în ordinea socială. Societatea noastră funcţionează ca structură ordonată, altminteri ar fi haotică şi nu „orânduită". Nevoia de dreptate este un aspect important al condamnării infracţionaltăţii şi presupune refacerea echilibrului social afectat de respectiva infracţiune. Aşadar, pedeapsa dată trebuie să fie proporţională cu delictul comis şi cu atingerea adusă părţii păgubite, refăcând astfel echilibrul social.

Când este ucis un om nevinovat, singura sentinţă proporţională cu crima comisă este pedeapsa capitală. Numai condamnarea la moarte poate exprima indignarea morală a societăţii faţă de luarea unei vieţi nevinovate. În societatea noastră bazată pe litera legii, iar nu pe dorinţa de răzbunare, este foarte important să se facă într-adevăr dreptate când se urmăreşte refacerea dezechilibrului provocat de crimă.

Nevoia de dreptate nu trebuie înţeleasă prin opoziţie cu conceptele nou-testamentale de milă, iertare şi răzbunare care aparţine exclusiv lui Dumnezeu. Totuşi, abolţioniştii observă corect că deseori familiile victimelor cer să se facă dreptate din dorinţa de răzbunare, care contravine învăţăturii lui Isus. La fel de adevărat este însă că familia victimei experimentează personal dezechilibrul produs de crimă, deci dorinţa ei de a se face dreptate este cât se poate de legitimă.

Ideea aparentei incongruenţe dintre învăţătura lui Isus şi aplicarea pedepsei capitale este cauzată de faptul că abolţioniştii confundă etica personală cu etica socială. Învăţătura Noului Testament despre răzbunare şi iertare ţine de definiţia dată eticii personale, prin care oamenilor li se interzice să se răzbune şi li se cere să-i ierte pe cei ce le-au făcut rău. Statul nu funcţionează însă după etica personală. Statul are datoria de a pedepsi nelegiuiţii, nu de a-i ierta. E-adevărat, Statul nu trebuie să judece nedrept sau discriminatoriu, însă Dumnezeu a dat Statului responsabilitatea de a pedepsi răufăcătorii (Romani 13:1-7; 1 Petru 4:15). Conservatorii susţin că învăţătura Bibliei despre iertare, milă şi răzbunare nu este relevantă în ce priveşte moralitatea sentinţei capitale date de Stat şi nu se referă la responsabilitatea legitimă a Statului de a pedepsi delincvenţii.

2. Pedeapsa capitală are o putere de descurajare unică

Acest argument este puternic intuitiv, ținând cont de faptul că în multe țări sistemul legal tinde spre haos și nu mai există respect pentru lege și moralitate. Deoarece teama de moarte este un fenomen universal, pedeapsa capitală are o putere unică de a descuraja posibilii criminali. De regulă, cu cât este mai aspră pedeapsa, cu atât mai mult descurajează. Puterea de intimidare sporește proporțional cu pedeapsa aferentă. Probabil acesta este și motivul dispariției traficanților de droguri din Singapore și Malaezia, care în ambele țări sunt condamnați la moarte. Așa stau lucrurile, probabil, și în țările islamice, unde rata criminalității este mult mai scăzută decât în Occident, deoarece în multe cazuri legea islamică prevede pedepse mult mai aspre decât întemnițarea. Aceasta nu înseamnă că legea islamică este de preferat, ci doar că severitatea pedepselor ei descurajează criminalii.

Ideea sanctității vieții nu este incosecventă cu pedeapsa capitală și cu puterea ei de descurajare. Dacă societatea pune preț pe sanctitatea vieții, este clar că va folosi cele mai drastice măsuri menite să descurajeze criminalii. A nega legitimitatea pedepsei capitale înseamnă a desconsidera viața victimei. Nu înseamnă că dacă suntem suporteri pro-life nu putem susține și pedeapsa capitală, care are putere de intimidare avertizând oamenii să se gândească la consecințele uciderii persoanelor nevinovate. Afirmația este cu atât mai semnificativă cu cât Biblia îngăduie pedeapsa cu moartea ca parte a responsabilităților date de Dumnezeu celor ce ne conduc.

Este adevărat că pedeapsa capitală pare să nu intimideze o anumită categorie de oameni – de exemplu, pe cei ce comit crime într-un acces de furie. Totuși, doar pentru că unii nu sunt descurajați de perspectiva condamnării la moarte nu înseamnă că ea nu-i descurajează pe alții; așadar, excepțiile nu compromit regula generală.[1] Nu toți

1 Ideea condamnării la moarte nu este un impediment nici pentru alte categorii de criminali, precum cei ce comit crime în timp ce-și ispășesc condamnarea pe viață în închisoare, teroriștii și alte tipuri de insurgenți, și asasinii plătiți. Din acest motiv se consideră că menținerea pedepsei capitale nu este un factor de descurajare decât pentru anumite categorii de oameni.

sunt descurajați de perspectiva condamnării la moarte, ceea ce nu înseamnă că ea nu descurajează pe nimeni.

Deși oamenii sunt în general de acord că pedeapsa capitală descurajează criminalii, aboliționiștii prezintă statistici care demonstrează că pedeapsa capitală nu influențează rata criminalității. De fapt, spun ei, rata criminalității este mai mică în țările europene care au interzis pedeapsa capitală. Rata criminalității depinde de aspecte foarte complexe și este influențată de mulți alți factori, nu doar de puterea de intimidare a pedepsei capitale (un alt factor ar fi statutul socio-economic al criminalului), de aceea este greu de stabilit în ce măsură este influențată rata criminalității de caracterul descurajator al pedepsei capitale. Se discută astfel foarte mult despre eficacitatea pedepsei capitale ca factor inhibitor.

Să presupunem, de dragul discuției, că pedeapsa capitală nu are puterea de a descuraja criminalii. Dar cine are de câștigat din acest pariu: potențiala victimă sau criminalul? Cu siguranță victima, nu criminalul. Ca urmare, deși este incert că pedeapsa capitală descurajează criminalii, societatea ar trebui să o mențină pentru a nu expune potențiala victimă la riscuri în eventualitatea abolirii acestei pedepse.

3. Costurile condamnării pe viață sunt mai mari decât costurile cererilor de recurs

Se știe că cererile de recurs și audierile la care are dreptul un condamnat la moarte sunt foarte costisitoare. Cheltuielile trebuie însă comparate cu costurile pe care le presupune întreținerea deținuților o viață întreagă în închisoare. Costurile celulei, hranei, pazei și îngrijirii medicale, cu atât mai necesară cu cât deținutul îmbătrânește, depășesc cu mult taxele legale și costurile recursurilor plătite de Stat pentru condamnații la moarte. Se plătesc anual 30.000 de dolari pentru un deținut care ispășește o pedeapsă pe viață. Presupunând că acesta stă în închisoare vreo treizeci de ani, Statul va plăti un total de 900.000 de dolari pentru un condamnat pe viață.

În medie, costul recursului făcut de un condamnat la moarte,

cu taxele aferente și celelalte cheltuieli de judecată, se ridică la cca. 500.000 de dolari. Unele recursuri costă mai mult, iar altele mai puțin, așadar trebuie să fim atenți cum calculăm costul real. Unii abolиționiști calculează costul recursurilor făcând totalul cheltuielilor achitate pentru toți condamnații la moarte dintr-un anumit stat și apoi împărțindu-l la numărul condamnaților care au fost executați. Suma astfel rezultată este însă cu mult mai mare decât cea reală în cazurile de recurs la sentința capitală. Când comparăm cheltuielile, ajungem la concluzia că suma necesară condamnaților pe viață este considerabil mai mare decât suma plătită pentru apelurile în proces ale condamnaților la moarte. Desigur, discuțiile despre legitimitatea pedepsei capitale implică mai mult decât toate aceste cheltuieli luate la un loc. Totuși, afirmația abolиționiștilor că pedeapsa capitală presupune cheltuieli exorbitante din cauza numeroaselor recursuri necesare trebuie comparată cu costul real al condamnării la închisoare pe viață.

4. Pedeapsa capitală nu este o măsură punitivă crudă și anormală

Cel de-Al Optulea Amendament din Declarația pentru Drepturile Omului interzice aplicarea de pedepse crude și neobișnuite, adică pedepse care supun individul la suferințe excesive și inutile, dar și aplicarea de pedepse mai mari decât infracțiunea comisă. Oponenții pedepsei capitale spun că aceasta este în sine o măsură punitivă crudă și anormală, dar că este aplicată într-un mod prin care nu se urmărește chinuirea condamnatului. De fapt, pedeapsa capitală poate asigura o moarte fără dureri. Pedeapsa capitală poate fi aplicată prin administrarea unei injecții letale, la fel ca în cazul eutanasiei active. Deși nu susținem eutanasia activă,[2] reținem faptul că adepții ei o definesc ca măsură ce denotă compasiune și prin care pacientul este omorât fără dureri. Dacă din punct de vedere medical eutanasia activă este administrată pacienților cu boli terminale ca act plin de compasiune, la fel se poate proceda și în cazul pedepsei capitale. Ast-

2 Pentru discuții detaliate despre moralitatea eutanasiei active, vezi capitolul 8.

fel, în replică la afirmația că pedeapsa capitală este o măsură punitivă crudă și anormală, putem spune că modul în care este aplicată nu este nici crud, nici anormal.

Aboliționiștii nu pot spune că pedeapsa capitală nu este proporțională cu crima comisă. Nu este nefiresc să cerem celui ce a comis o crimă de gradul I să plătească cu propria-i viață. Asta nu înseamnă că principiul „viață pentru viață" trebuie aplicat tuturor celor care au luat o viață nevinovată. Totuși, când cineva este declarat vinovat de crimă de gradul I și când se întrunesc toate criteriile pentru condamnarea lui la moarte (vezi crimele atroce), ideea că vinovatul trebuie să plătească cu viața pentru uciderea unui om nevinovat este o pedeapsă proporțională cu crima comisă. De fapt, se poate spune că în multe cazuri întemnițarea criminalului pe viață nu este proporțională cu crima comisă, pentru că primește o pedeapsă mult prea ușoară.

Prin comparație cu alternativele putem afirma că, aplicată rapid și fără dureri, pedeapsa cu moartea este mai puțin crudă și anormală decât condamnarea pe viață într-un penitenciar de maximă siguranță. Condițiile degradante și aspre din unele penitenciare reprezintă în ele însele măsuri punitive crude și anormale. Așadar, dacă aboliționiștii sunt cu adevărat sinceri când se arată îngrijorați de perspectiva crudă și anormală a pedepsei capitale, ar trebui să obiecteze și la ideea condamnării pe viață într-un asemenea penitenciar.

ARGUMENTE ÎMPOTRIVA PEDEPSEI CAPITALE

Aboliționiștii spun că pedeapsa capitală nu se justifică sub nici un motiv. Nici o crimă, oricât de detestabilă ar fi, și nici o perspectivă asupra pedepsirii criminalilor nu poate motiva condamnarea cuiva la moarte. Argumentele aboliționiștilor sunt următoarele:

1. Pedeapsa capitală subminează demnitatea și depreciază viața oamenilor creați după chipul lui Dumnezeu

Acest argument sugerează că pedeapsa capitală nu se armonizează cu standardele societății occidentale care accentuează decența și respectul pentru oameni. Așadar, prin definiție pedeapsa capitală este

crudă și inumană. Deși recunoscută de-a lungul istoriei, tradiția pedepsei capitale se bazează pe un trecut plin de barbarism, ale cărui măsuri punitive necivilizate aveau la bază doar dorința de răzbunare. Majoritatea țărilor civilizate au înțeles că pedeapsa capitală nu este consecventă cu mentalitatea modernă, așa că au interzis respectiva practică. Este ilogic ca o societate care respectă viața umană să se declare împotriva avortului, dar în favoarea pedepsei capitale.

Creștinii sunt chemați de Dumnezeu să respecte viața și să protejeze omul și după ieșirea din pântece. Condamnarea la moarte este o modalitate ironică de a promova respectul pentru viața umană, și asta mai ales în cazul criminalilor, care prin faptele lor au demonstrat fățiș că nu le pasă de viața celorlalți. Dacă Statul vrea să dea lecții despre sanctitatea vieții, pedeapsa capitală este cu siguranță un mod ciudat de a promova viața. În realitate, această măsură punitivă rece și calculată ar putea fi mai rea decât o crimă pasională, Statul fiind pus în situația de a-și învăța cetățenii să facă ce spune el, nu ce face el. Statul n-ar trebui să întoarcă rău (condamnarea la moarte a criminalului) pentru rău (crima comisă).

Dacă vrem cu adevărat să apărăm viața, trebuie să înțelegem că luarea vieții cuiva este un prerogativ care-i aparține exclusiv lui Dumnezeu. Oamenii nu au voie să ia viața altora, nici măcar în numele lui Dumnezeu. Vechiul Testament a îngăduit pedeapsa cu moartea ca parte a Legii date poporului Israel. Deoarece astăzi Dumnezeu Își arată voia în biserică, ea nu mai este supusă legii civile a poporului Israel din Vechiul Testament și nici societății acelei vremi. Astfel, părțile din Lege care îngăduie și chiar poruncesc pedeapsa cu moartea nu se mai aplică societății actuale.

2. Greșelile sunt ireversibile

Deși în general sistemul judiciar al societății occidentale funcționează corect și veghează la împlinirea legii, justiția mai face și greșeli care nu pot fi negate, condamnând uneori oameni nevinovați. Au fost cazuri de oameni nevinovați care au pledat ca nevinovați atât la proces, cât și în recursuri, dar au sfârșit executați. Au fost și cazuri în

care sentințele date au fost revocate, ca dovadă că sistemul juridic nu este întotdeauna corect. Când se fac greșeli, Statul îi poate reabilita și poate plăti daune celor condamnați pe nedrept. Însă dacă judecătorii condamnă pe cineva pe nedrept la pedeapsa capitală, cel executat nu mai poate fi adus la viață. Judecătorii nu se mai pot răzgândi și nu mai pot corecta greșeli apărute inevitabil în sistemul nostru juridic imperfect. Pedeapsa capitală nu ne mai permite să corectăm erorile de judecată întâlnite deseori în tribunale.

3. Reforma devine imposibilă

Pedeapsa capitală nu prevede șanse de reabilitare a condamnatului, care să poată redeveni un membru activ al societății. În unele cazuri, după timpul îndelungat de așteptare dintre recursuri, se dovedește că la data execuției condamnatul este o cu totul altă persoană decât la data pronunțării sentinței. Un astfel de condamnat ar putea fi executat în ciuda faptului că s-a schimbat cu desăvârșire în timpul petrecut în închisoare. Deși majoritatea deținuților rămân la fel, unii dintre ei, fie și condamnați la moarte, se schimbă considerabil.

De pildă, în 1955 Paul Crump a fost condamnat la pedeapsa capitală. În timp ce-și aștepta execuția, directorul penitenciarului a fost înlocuit cu un altul, care a instituit o serie de reforme în scopul reabilitării deținuților. În noul mediu, Crump a început să se schimbe. A învățat să scrie și să citească, iar mai târziu a scris un roman dat spre publicare. Fiind interesat de soarta celorlalți deținuți, i s-au încredințat diferite responsabilități în cadrul închisorii. După șapte ani de zile, schimbarea lui era atât de evidentă încât directorul închisorii a declarat că nu avea nici un fel de rezerve în a-l reabilita, și că executarea lui Crump ar fi fost o mare pierdere. În 1962, guvernatorul statului Illinois a comutat sentința de condamnare la moarte a lui Crump la închisoare pe viață fără posibilitate de eliberare condiționată.[3]

Creștinii trebuie să perceapă această reformă ca șansă dată condamnatului de a se întoarce la Cristos în timp ce-și ispășește pedeap-

3 Ronald Bailey, "Facing Death: A New Life Too Late", *Life* (27 iulie 1962): 28-29.

sa, de a fi mântuit şi de a primi o nouă nădejde nu numai pentru viaţa de aici, ci şi pentru viaţa veşnică. Pedeapsa cu moartea nu mai acordă condamnatului şansa împăcării cu Dumnezeu. De vreme ce misiunea de căpătâi a creştinilor este să vestească împăcarea cu Dumnezeu şi să urmărească mântuirea oamenilor (2 Corinteni 5:17-21), ţelul lor nobil este inconsecvent cu sprijinirea pedepsei capitale.

4. Sentinţele capitale sunt urmate de recursuri îndelungate şi costisitoare

Prin recursurile la care are dreptul condamnatul la moarte se urmăreşte înlăturarea posibilelor erori judiciare. Astfel, recursurile pot dura între cinci şi şapte ani şi costă sute de mii de dolari. Aceasta implică acumulare de dosare la curţile de apel, căci în statele care recunosc pedeapsa capitală aproape jumătate dintre recursuri cer comutarea sentinţei capitale. De multe ori audierile durează până pe ultima sută de metri înainte de execuţia condamnatului. Ar fi mult mai simplu şi mai ieftin ca pedeapsa capitală să fie eliminată în favoarea condamnării pe viaţă fără posibilitate de eliberare condiţionată.

5. Pedeapsa capitală este aplicată inechitabil

Statisticile demonstrează că majoritatea condamnaţilor la moarte sunt oameni de culoare şi provin din clasele sărace ale societăţii. Rar se întâmplă să fie condamnaţi la moarte albii sau indivizi din clasa de mijloc sau din clasele superioare. Prin urmare, pedeapsa capitală este nedreaptă, discriminatorie şi loveşte în primă păturile sociale dezavantajate.

6. Nevoia de „dreptate" nu este consecventă cu etica milei şi răscumpărării propovăduite de Isus

Este adevărat că societatea trebuie să pedepsească fărădelegile oamenilor. Totuşi, „dreptatea" cu orice preţ, care de multe ori se traduce prin răzbunare, este inconsecventă cu etica lui Isus din evanghelii şi cu afirmaţia apostolului Pavel că răzbunarea este a Domnului (Romani 12:19). Deseori, cei ce strigă după „dreptate" sunt rudeniile

victimei, care nu mai fac diferența dintre dreptate și răzbunare și nu arată pic de milă față de cel condamnat la moarte. Uciderea criminalului nu va aduce victima înapoi și nici nu va alina suferința familiei. În realitate, nevoia de a se face „dreptate" este expresia dorinței primitive și necivilizate de răzbunare, care se opune nu numai mesajului Evangheliei, ci și standardelor umanitariste ale societăților civilizate.

ÎNVĂȚĂTURA BIBLIEI DESPRE PEDEAPSA CAPITALĂ

După ce am expus argumentele pro și contra pedepsei capitale, ne vom concentra asupra învățăturii Scripturii în această direcție. Care perspectivă este fidelă învățăturii Scripturii, cea aboliționistă sau cea conservatoare, și cum ne ajută Scriptura să stabilim adevărul diverselor argumente vehiculate? Odată convinși că poziția noastră reflectă învățătura Bibliei în această privință, vom putea folosi argumentele uneia dintre cele două perspective pentru a susține perspectiva biblică. Este important să avem astfel de argumente solide când discutăm despre pedeapsa capitală cu cineva care nu acceptă autoritatea Scripturii. Pe lângă învățătura Scripturii vom putea apela la aceste argumente pentru a convinge persoana respectivă. Este de la sine înțeles că argumentele perspectivei alese trebuie să fie consecvente învățăturii Bibliei, deși s-ar putea ca Biblia să nu abordeze anumite argumente.

În Biblie găsim referiri clare la pedeapsa capitală. Cele mai multe sunt incluse în legile din Exod și Deuteronom, dar și Noul Testament face constant referiri și aluzii la pedeapsa capitală. Vechiul Testament prevedea aplicarea pedepsei cu moartea pentru o serie de fărădelegi. Printre faptele rele soldate cu pedeapsa capitală se numără:[4]

1. Omorul (Exod 21:12-14)[5]

4 Lista următoare apare în R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (n. p., The Craig Press, 1973), p. 235.

5 Pedeapsa capitală nu include uciderea accidentală a cuiva.

2. Blestemarea sau uciderea părinților (Exod 21:15[6]; Levitic 20:9[7])
3. Răpirea (Exod 21:16; Deuteronom 24:7)[8]
4. Adulterul (Levitic 20:10-21; Deuteronom 22:22)
5. Incestul (Levitic 20:11-12, 14)
6. Bestialitatea (Exod 22:19; Levitic 20:15-16)
7. Sodomia sau relațiile homosexuale (Levitic 20:13)
8. Relațiile sexuale premaritale (Deuteronom 22:20-21)
9. Violarea unei fecioare logodite (Deuteronom 22:23-27)[9]
10. Vrăjitoria (Exod 22:18)
11. Sacrificiile umane (Levitic 20:2)
12. Jertfele sau închinarea la zei falși (Exod 22:20; Deuteronom 13:6-11)
13. Blasfemia (Levitic 24:11-14, 16, 23)
14. Încălcarea Sabatului (Exod 35:2)
15. Neascultarea de decizia judecătorilor (Deuteronom 17:8-13)

Prin comparație cu celelalte culturi din Orientul Apropiat, legea Vechiului Testament prevede aplicarea pedepsei capitale pentru un număr restrâns de infracțiuni. Cu excepția neascultării de judecători, fărădelegile pasibile de pedeapsa capitală pot fi organizate pe trei nivele: (1) fărădelegi care încalcă sanctitatea vieții (vezi punctele 1-3 de mai sus); (2) fărădelegi împotriva sursei vieții, îndeosebi păcate sexuale (punctele 4-9) și (3) fărădelegi care aduc atingere închinării la Dumnezeu (punctele 10-14). Aceste fărădelegi au în comun faptul că încalcă sanctitatea vieții fie în mod direct, vezi crima, fie indirect,

6 Expresia "a-și ataca" sau "a-și lovi" părintele se referă la o lovitură mortală, echivalentă cu uciderea părintelui.

7 Porunca respectivă presupune ca fiul nelegiuit rămas îndărătnic în pofida oricărei pedepse să fie ucis cu pietre. Vezi Deuteronom 21:18-21.

8 Cele două texte par să indice că motivul principal al răpirii nu era obținerea unei răscumpărări, ci vânzarea celui răpit ca sclav sau reținerea lui în proprietate ca sclav.

9 Motivul pedepsirii cu moartea a acestei fărădelegi este faptul că în vechime logodna era percepută ca echivalent al căsătoriei. Astfel, întreținerea de relații sexuale cu o femeie logodită era echivalentul adulterului și se pedepsea aidoma.

vezi păcatele sexuale (păcate împotriva sursei vieţii) şi păcatele împotriva închinării la Dumnezeu (păcate împotriva Dătătorului vieţii).

Din relatările Vechiului Testament nu reiese foarte clar în ce măsură a fost aplicată pedeapsa capitală în fiecare dintre cazurile menţionate. De pildă, viaţa idolatră de sute de ani a poporului Israel nu a fost pedepsită cu moartea, ci cu şaptezeci de ani în robia babiloniană. Cărţile istorice şi Profeţii nu ne spun prea multe despre felul în care s-a aplicat pedeapsa capitală.[10] Deşi Vechiul Testament prezintă ici-colo exemple de oameni pedepsiţi cu moartea în conformitate cu prevederile Legii, nu ni se spune cât de strict respecta poporul Israel porunca de a-i condamna la moarte pe răufăcători. S-ar putea ca tăcerea Scripturii în această direcţie să reflecte neascultarea lui Israel în legătură cu aplicarea sancţiunilor poruncite de Lege.

În mod ironic, în ziua execuţiei deţinutului Robert Alton Harris mulţi dintre susţinătorii pedepsei capitale afişau pancarte inscripţionate cu texte vechi-testamentale care sprijină pedeapsa cu moartea. Este, de fapt, binecunoscut obiceiul conservatorilor de a cita legea mozaică în sprijinul poziţiei lor. Totuşi, în cercurile teologice se discută aprins despre relevanţa legii vechi-testamentale pentru problemele morale curente. Doar pentru că Legea aproba în general pedeapsa cu moartea nu înseamnă că ea trebuie menţinută de societatea civilă actuală. Chiar şi adepţii pedepsei capitale recunosc că acceptă prevederile legii mozaice între anumite limite. De exemplu, majoritatea conservatorilor spun că pedeapsa capitală trebuie aplicată doar pentru crime, dar în anumite cazuri de crime. Ei nu sunt de acord cu condamnarea la moarte pentru celelalte infracţiuni menţionate în Lege, precum adulterul, idolatria, neascultarea de părinţi sau blestemarea părinţilor. Dacă, însă, vor să fie consecvenţi cu legea Vechiului Testament, conservatorii ar trebui să ceară pedeapsa capitală pentru toate fărădelegile amintite în Lege.

---

10 Una dintre puţinele referiri la pedeapsa capitală se găseşte în Ezechiel 18:12-13, unde printre fărădelegile pedepsite cu moartea sunt menţionate: omorul, adulterul, asuprirea săracilor, răpirea, idolatria şi camăta. Din text nu reiese însă foarte clar dacă vinovatul va muri în urma rostirii unei sentinţe capitale sau dacă va muri prematur ca urmare a unui stil de viaţă caracterizat de aceste fărădelegi.

Conservatorii spun că nu trebuie să fim de acord cu aplicarea pedepsei capitale pentru toate fărădelegile menţionate în Lege. Totuşi, textele vechi-testamentale sprijină pedeapsa cu moartea din raţiuni solide. S-ar putea ca detaliile Legii să nu ni se mai pară relevante, dar Legea este cu totul în favoarea pedepsei capitale. Unii cred că nu toate detaliile Legii trebuie aplicate în mod direct şi personal, însă cu siguranţă principiile largi, generale, ale Legii sunt relevante pentru societatea actuală. De pildă, credincioşii de astăzi nu mai aduc jertfe aşa cum cerea Legea. Totuşi, porunca de a mulţumi public lui Dumnezeu pentru binecuvântările Sale este relevantă şi obligatorie pentru creştinii de astăzi. Să ne gândim, de exemplu, la Ziua Ispăşirii din Levitic 16. Deşi biserica nu mai celebrează această sărbătoare, principiul de la baza ei – porunca de a ne mărturisi păcatele – este cu siguranţă necesar şi obligatoriu pentru creştinii de astăzi.

Locul Vechiului Testament în biserică trebuie interpretat cu mare grijă, mai ales că încă din perioada scrierii Noului Testament această problemă a fost subiect de dezbatere. Credincioşii evanghelici cred că biserica de astăzi nu se mai află sub autoritatea legii mozaice în acelaşi fel ca poporul Israel în timpul Vechiului Testament. Cărţile Romani, Galateni şi Evrei confirmă că biserica nu mai este sub Lege, pentru că Legea a fost doar un „îndrumător" spre Cristos (Galateni 3:24; vezi şi Romani 6:14-15; Evrei 10:1). Legea cuprinde trei părţi: legea morală (Cele Zece Porunci), legea ceremonială (legi privind ritualurile religioase ale lui Israel) şi legea civilă (legi pentru asigurarea ordinii şi dreptăţii în societatea civilă). Noul Testament învaţă clar că biserica nu mai are nevoie de legi ceremoniale, întrucât venirea lui Cristos a transformat relaţia credinciosului cu Dumnezeu. De pildă, jertfele nu mai sunt necesare şi nici adecvate, deoarece Cristos S-a jertfit o dată pentru totdeauna. Biserica nu mai este nici sub legea civilă a lui Israel, deoarece relaţia lui Dumnezeu cu biserica este diferită de relaţia lui Dumnezeu cu Israel din Vechiul Testament. Biserica nu este „un singur popor sub călăuzirea lui Dumnezeu" cum era Israel. Biserica este mai degrabă un organism multinaţional şi transcultural format de veacuri de cei ce cred în Isus Cristos şi nu sunt îngrădiţi de bariere etnice sau naţionale.

Sub Lege, Israel trăia ca teocraţie sau ca societate în care legea lui Dumnezeu era automat legea pământului, a ţării. În vremurile Vechiului Testament, poporul Israel nu vota legile de care trebuia să asculte. În Israel nu existau organe legislative şi nici un executiv care să dispună aplicarea legii. Oamenii nu puteau aduce „amendamente" sau iniţiative legislative la legile date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. Legea lui Dumnezeu era în mod automat şi indiscutabil legea ţării, şi aceasta deoarece Israel trebuia să fie „o împărţie de preoţi şi un neam sfânt" (Exod 19:6), în care toţi, până la ultimul om, onorau prezenţa lui Dumnezeu. Însă teocraţia a luat sfârşit odată cu venirea lui Cristos. În Noul Testament, biserica este definită ca organism multinaţional care trebuie să meargă şi să vestească tuturor oamenilor Evanghelia, împlinind porunca lui Cristos de a fi sarea pământului şi lumina lumii (Matei 5:13-16).

Spuneam că în cercurile teologice se discută despre relevanţa Legii în zilele noastre şi îndeosebi despre relevanţa pedepsei capitale. Unii teologi evanghelici cunoscuţi sub numele de „teonomişti", „reconstrucţionişti" sau „dominionişti" susţin că societatea civilă actuală trebuie regândită după modelul dat în Legea Vechiului Testament; ca atare, spun ei, pedeapsa capitală ar trebui aplicată pentru o serie mai largă de infracţiuni, nu doar pentru crimă. Criticii poziţiei reconstrucţioniste avertizează că aceşti teologi nu fac distincţie între Israelul aflat sub legea mozaică şi biserica din vremea noastră. Criticii spun că sistemul reconstrucţionist nu este viabil în contextul bisericii nou-testamentale, care nu mai este sub Lege.

Făcând abstracţie de discuţiile privind relevanţa detaliilor Legii pentru societatea actuală, majoritatea teologilor evanghelici sunt de acord că principiile de la baza Legii sunt valabile şi azi şi trebuie privite cu seriozitate. Desigur, abolţioniştii şi conservatorii au şi aici puncte de vedere diferite: unii spun că pedeapsa capitală este o parte specifică a Legii, iar alţii susţin că este unul dintre principiile generale ale Legii. Pricipiul care a generat noţiunea de pedeapsă capitală este sanctitatea vieţii omului creat după chipul lui Dumnezeu. Controversele dintre abolţionişti şi conservatori au la bază tocmai întrebarea dacă pedeapsa capitală face sau nu cinste acestui principiu.

Unul dintre textele biblice anterioare legii mozaice face legătura între principiul sanctității vieții și pedeapsa capitală. Acest text este Geneza 9:6, care spune: „Dacă varsă cineva sângele omului, și sângele lui să fie vărsat de om; căci Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Lui." Aici principiul general este „viață pentru viață", la baza lui stând adevărul biblic potrivit căruia bărbatul și femeia au fost făcuți după chipul lui Dumnezeu. Respectivul principiu nu ține de vreo tradiție culturală anume, care poate fi oricând modificată. Principiul „viață pentru viață" este important deoarece are la bază adevărul neschimbător al faptului că Dumnezeu a creat oamenii după chipul Său. Legea a extins aplicabilitatea pedepsei cu moartea și la alte infracțiuni, dar toate acestea pot fi catalogate, într-un fel sau altul, drept crime împotriva sanctității vieții. Detaliile Legii au anumite limite și prevăd aplicarea pedepsei capitale numai în cazul crimelor împotriva unei vieți nevinovate. Principiul „viață pentru viață" și relația lui cu manifestarea chipului lui Dumnezeu în viața oamenilor pare să sprijine argumentul conservatorilor că sanctitatea vieții necesită cea mai fiabilă măsură de prevenire – luarea vieții criminalului care a ucis o persoană nevinovată.

Referirile Noului Testament la pedeapsa capitală sunt sporadice. Ea se practica în mod sigur în vremea lui Isus (vezi Ioan 7:53-8:11). Romani 13:4 este probabil cea mai clară dovadă a practicării pedepsei capitale, apostolul Pavel spunând că este responsabilitatea conducătorilor să mențină ordinea civică în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu. Atât credincioșii, cât și necredincioșii trebuie să se teamă de autorități dacă au făcut ceva rău, căci acestea „nu degeaba poartă sabia". Apostolul Pavel, spun conservatorii, presupunea legitimitatea pedepsei capitale ca parte a atribuțiilor date de Dumnezeu conducerii civile. De cealaltă parte, aboliționiștii spun că Pavel presupunea și legitimitatea sclaviei, dar nimeni nu mai crede astăzi că sclavia este morală. Cuvântul *sabie* iscă de asemenea discuții contradictorii, dar se pare că este o figură de stil. *Sabia* aici ar putea fi o metaforă generală descriind relația dintre pedeapsă și aplicarea legii, și nu neaparat o referință la pedeapsa capitală. La fel de bine ar putea fi însă o figură

de stil denumind pedeapsa capitală, sabia fiind o armă mortală percepută ca atare de cititorii din secolul întâi ai cărții Romani.

Chiar dacă acceptăm valabilitatea principiului „viață pentru viață", trebuie să observăm că Scriptura pune anumite limite aplicării lui. Există excepții considerabile de la acest principiu. De pildă, Cain și Lameh, primii doi ucigași menționați în Biblie (Geneza 4), nu au primit pedeapsa capitală. În Israel au fost construite cetăți de scăpare pentru protejarea celor vinovați de omor accidental. Ucigașul putea fugi într-una din aceste cetăți și scăpa de consecințe. În astfel de cazuri nu se cerea înlocuirea vieții victimei cu o altă viață (Numeri 35:6-29). În plus, Vechiul Testament justifică uciderea vrăjmașilor lui Israel în luptă, dovadă numeroasele războaie purtate de Israel la porunca lui Dumnezeu. Rezultă că principiul „viață pentru viață" nu avea aplicabilitate generală, ci ținea cont de limitele impuse de Lege.

O asemenea limită impusă pedepsei capitale apare în Numeri 35:30, unde se specifică: „Dacă un om omoară pe cineva, ucigașul să fie omorât pe mărturia martorilor. Un singur martor nu va fi de ajuns ca să fie osândit cineva la moarte." Legea respectivă interzice uciderea cuiva exclusiv pe baza mărturiilor circumstanțiale. Cuvântul tradus prin „martori" are sensul de martori oculari. Era deci nevoie de doi martori oculari pentru condamnarea cuiva la moarte. Dat fiind că acest verset încheie lunga listă a cetăților de scăpare, propoziția „dacă un om omoară pe cineva" se referă în mod cert la ucigași, categorie inclusă în Numeri 35:30. Versetul de față reliefează ca principiu general faptul că sistemul judiciar trebuie să aibă certitudinea că inculpatul este vinovat de omor. Dovezile circumstanțiale și mărturia unui singur martor ocular nu sunt probe suficiente. Chiar și afirmațiile martorilor oculari trebuia coroborate, iar Legea insista ca nimeni să nu fie condamnat la moarte pe baza spuselor unui singur martor ocular, care ar fi putut acuza pe cineva din motive personale. Dovezile circumstanțiale lasă loc îndoielilor, iar acuzatul nu putea fi condamnat la moarte decât în urma coroborării mărturiilor a doi martori oculari. Așadar, certitudinea cerută de Lege în cazul

condamnaților la moarte era net superioară standardului „minimei îndoieli" invocat de sistemul juridic actual.

Dacă principiul biblic ar fi aplicat în mod adecvat la sentințele capitale din vremea noastră, am ajunge la concluzia că în majoritatea cazurilor felul în care decurge procesul condamnaților la moarte nu corespunde cerințelor biblice. Deși astăzi dovezile circumstanțiale sunt supuse unor investigații sofisticate care pot stabili cu precizie vina acuzatului, unii oameni sunt condamnați la moarte fără a se beneficia nici măcar de un martor ocular, dar'mite de doi martori oculari ale căror afirmații să fie coroborate, așa cum cerea Legea. Nu am menționat aici standardul înalt al Scripturii pentru a submina oarecum tradiția minimei îndoieli folosită în sistemul juridic actual. Totuși, dacă adepții pedepsei capitale doresc aplicarea acesteia în conformitate cu prevederile biblice, atunci cu siguranță multe dintre dosarele celor care-și așteaptă condamnarea la moarte ar trebui revizuite.

CONCLUZIE

Atât aboliționiștii, cât și conservatorii aduc argumente grăitoare în sprijinul poziției lor. Totuși, textele biblice par să sprijine aplicarea pedepsei capitale, în condițiile în care vina acuzatului este dovedită fără doar și poate. Fie că recunoaștem sau nu valabilitatea pedepsei capitale în anumite cazuri, trebuie să tratăm cu grijă atât situația criminalului, cât și a victimei și a familiei victimei. Deseori conservatorii cer să se facă dreptate fără a manifesta grijă și interes față de reabilitarea criminalului. Nevoia de dreptate se poate transforma foarte ușor în nevoie de răzbunare și răsplătire după faptă, atribuții care aparțin exclusiv lui Dumnezeu. Pe de altă parte, aboliționiștii par să uite deseori de victimă și de familia victimei. În încercarea de a proteja drepturile criminalului, aboliționiștii pot scăpa din vedere daunele irecuperabile produse de acțiunea criminalului. Scriptura ne poruncește să tratăm cu grijă ambele părți. Totodată, Scriptura ne amintește că acțiunile au consecințe. Dezbaterile continuă, așadar, cu veșnica întrebare: Este oare pedeapsa capitală una dintre consecințele crimei?

DE LECTURAT

Bedau, Hugo Adam, *The Death Penalty in America*, Oxford University Press, New York, 1992.

Megivern, James J., *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, Paulist Press, 1997.

Vanden Haag, Ernst şi John P. Conrad, *The Death Penalty: A Debate*, Plenum Press, New York, 1983.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

11

ETICA SEXUALĂ

În aprilie 1984, revista *Time* anunța sus și tare că „revoluția sexuală a luat sfârșit!"[1] În fața pericolului ca SIDA să se răspândească din ce în ce mai mult din cauza relațiilor sexuale neprotejate, se inaugura acum noua eră a austerității sexuale. Și totuși se pune întrebarea dacă revoluția sexuală care a luat cu asalt anii 1960 s-a încheiat într-adevăr, sau mai degrabă societatea s-a acomodat cu schimbările de valori și nu le-a mai mediatizat atât de intens. Dacă revoluția sexuală a luat sfârșit, de ce asistăm astăzi la explozia de boli cu transmitere sexuală și de sarcini nedorite apărute mai ales în rândul adolescentelor? De ce înregistrează azi avortul cea mai mare rată de după legalizarea lui în 1973? De ce avem statistici care indică faptul că vârsta la care-și încep tinerii noștri viața sexuală este din ce în ce mai fragedă, în unele cazuri chiar de la treisprezece ani? Oare de ce concluzia studiilor asupra adolescenților este că mulți dintre ei sunt activi sexual cu mult înainte de terminarea liceului? E-adevărat că teama de SIDA poate inhiba promiscuitatea și întreținerea de relații sexuale la întâmplare, dar societatea noastră pare să fi uitat de învățătura Bibliei, care spune că relațiile sexuale sunt destinate căsătoriilor monogame. Societatea actuală a adoptat în schimb valorile și definiția dată relațiilor sexuale în perioada revoluției sexuale. Chiar și unii tineri creștini care se pregătesc de căsătorie cred că abstinența sexuală până după nuntă este un concept învechit, deci există suspiciuni că mulți dintre ei tră-

1. *Time*, 12 aprilie 1984.

iesc deja împreună. Cu toate acestea, în multe licee și universități au apărut mișcări care susțin abstinența sexuală motivată atât de curăția spirituală, cât și de teama apariției bolilor cu trasmitere sexuală.

Să zicem că sunteți pastorul unei biserici și oferiți consiliere maritală tinerilor logodiți și celor care vor să se căsătorească. Subiectul pe care-l veți discuta cu ei în această seară îl reprezintă relațiile sexuale în cadrul căsătriei, abordând totodată și conceptul de abstinență înainte de căsătorie. Ce le veți spune, având în vedere că va trebui să coroborați învățătura Bibliei cu argumente independente de Biblie, fiindcă în grup sunt și tineri care nu recunosc autoritatea Scripturii? În capitolul de față vă vom oferi câteva puncte de reper pe baza cărora puteți purta discuții. Vom analiza învățătura Bibliei despre relațiile sexuale subliniind cele mai importante texte biblice referitoare la acest subiect. Ulterior vom aplica învățătura primită la cele două subiecte controversate din etica sexuală creștină, anume homosexualitatea și relațiile sexuale premaritale.

ÎNVĂȚĂTURA BIBLIEI DESPRE RELAȚIILE SEXUALE

Cei ce nu au citit niciodată Biblia vor descoperi cu surprindere că în Scriptură există numeroase texte care se referă la relațiile sexuale. În Cuvântul Său, Dumnezeu nu vorbește voalat despre relațiile sexuale, ci dă învățături clare despre abstinență și face referiri explicite la pasiunea relațiilor intime desfășurate între parametri stabiliți de El. Vezi, în acest sens, pasaje biblice foarte importante precum Geneza 2:18-25, unde noțiunile de relații sexuale și căsătorie sunt abordate concomitent; Levitic 18, unde sunt enumerate relațiile sexuale ilicite; Cântarea Cântărilor, unde se vorbește despre pasiunea sexuală din cadrul căsătoriei; 1 Corinteni 5-6, care prezintă păcatele sexuale ale bisericii din Corint; și anumite texte din epistole care îndeamnă la evitarea imoralității sexuale.[2]

2 Învățătura apostolului Pavel din Romani 1:18-32 cu referire la homosexualitate va fi prezentată în capitolul de față la momentul discuției despre homosexualitate.

Geneza

În Geneza 1-2 este prezentată legătura esențială dintre căsătoria între bărbat și femeie și relațiile sexuale care vor duce la nașterea de copii. Deși Geneza 1-2 conține două relatări ale creației, acestea dunt complementare, nu contradictorii. Geneza 1 oferă o perspectivă generală asupra creației. Geneza 2 oferă detalii asupra celor mai de seamă aspecte ale creației, anume crearea bărbatului și a femeii, relațiile dintre cei doi și relația lor cu Dumnezeu.

În Geneza 2:18-25 se pun bazele căsătoriei și ale relațiilor sexuale, așadar respectiva relatare se încadrează în perspectiva mai largă din Geneza 1. Căsătoria este așezată după episodul creării omului de către Dumnezeu din Geneza 1:26 și înainte de porunca dată noii familii în Geneza 1:28 de a se înmulți și a umple pământul. Prima poruncă dată celor doi este de a naște copii (1:28), evident ca rezultat al faptului că bărbatul și femeia s-au făcut „un singur trup" (2:24).

În general, teologii cred că în Geneza 2:24 avem prima referire la instituția căsătoriei, și aceasta din mai multe considerente. În primul rând, felul în care este citat versetul respectiv în alte părți din Noul Testament dovedește că se adresează celor căsătoriți (Matei 19:5; Efeseni 5:31).[3] În al doilea rând, termenul „va lăsa" arată că bărbatul și femeia care se vor uni prin relații intime (după cum sugerează verbul a se „alipi") trebuie să se separe de familiile din care provin și să-și întemeieze propria lor familie, spre deosebire de obieciurile din Orientul Apropiat, unde mireasa se muta împreună cu mirele și familia acestuia. În al treilea rând, ideea formării unui singur trup presupune evident o unire sexuală (deși este mai mult de-atât), iar întreaga Scriptură învață că relațiile sexuale trebuie să aibă loc exclusiv în cadrul căsătoriei. Așadar, Geneza 2:24 stabilește căsătoria ca instituție divină.

Deoarece detaliile despre crearea bărbatului și femeii și despre

3 Excepție face 1 Corinteni 6:12-20, unde apostolul Pavel critică promiscuitatea sexuală pe baza textului din Geneza 2:24. Apostolul nu se adresează celor căsătoriți, ci se referă la relațiile intime asociate actului sexual, explicând că promiscuitatea sexuală nu este adecvată vieții de creștin. Apostolul își continuă argumentul accentuând ideea locuirii lui Cristos în cel credincios, care astfel îl face pe Cristos părtaș cu persoana cu care a întreținut asemenea relații.

instituirea căsătoriei sunt încadrate în contextul mai larg al creației din Geneza 1:26, porunca de a se înmulți (care presupune relații sexuale) este dată lui Adam și Evei ca parte a separării de familiile lor, a alipirii unuia de celălalt și a formării unui singur trup în cadrul căsătoriei. Rezultă de aici noțiunea de căsătorie heterosexuală și de relații sexuale destinate procreării exclusiv în cadrul căsătoriei. Deși nu este obligatoriu ca fiecare bărbat și femeie să se căsătorească, textul definește căsătoria ca unire ce are loc exclusiv între bărbat și femeie, iar relațiile sexuale și procrearea țin exclusiv de căsătorie. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a limitat relațiile sexuale și procrearea la sfera căsătoriilor heterosexuale. Este evidentă continuitatea dintre familia creată de Dumnezeu în Geneza 1-2, relațiile sexuale și porunca de a se înmulți în cadrul căsătoriei.[4] Această structură a familiei stă la baza planului creației lui Dumnezeu, oricât de mult s-ar fi extins familia datorită diverșilor factori culturali și economici.

Expresia *un singur trup* se referă la unirea sexuală. Expresia provine din cuvântul ebraic *basar*, care înseamnă „trup", așadar ea accentuează aspectul fizic al relațiilor maritale. Deși relațiile maritale presupun de asemenea o unire spirituală și emoțională, dacă autorul cărții Geneza ar fi intenționat să sublinieze latura spirituală și nu pe cea fizică, ar fi putut folosi termenul *nephesh*, care înseamnă „suflet". Orice alte sensuri ar avea, cuvântul *basar* implică în mod cert ideea de relații sexuale. Deoarece cuvântul apare într-un text care pune bazele căsătoriei și are legătură cu verbele „a lăsa" și „a se lipi", înseamnă că Biblia învață clar limitarea relațiilor sexuale la sfera căsătoriei. Când textul din Geneza 2:24 este citat în Matei 19:5 și în Efeseni 5:31, reiese clar că Dumnezeu a stabilit de la început ca relațiile de unire sexuală să aibă loc doar în cadrul căsătoriei, ambele texte referindu-se la cei căsătoriți.

Porunca a șaptea, „Să nu preacurvești" (Exod 20:14; Deutero-

4 Aceasta nu înseamnă că familiile cu un singur părinte sunt desconsiderate de Dumnezeu, ci doar că o asemenea familie nu poate procrea. De obicei familiile cu un singur părinte au fost la origine familii cu doi părinți, iar procrearea a avut loc în contextul adecvat. Oricât de tragic ar fi, divorțul nu poate umbri legitimitatea familiei rămase, formate dintr-un singur părinte și copii.

nom 5:18) a fost dată pentru a proteja idealul familiei instituite în Geneza 1-2. Deşi adulterul (relaţia sexuală a persoanei căsătorite cu altcineva în afară de soţ sau soţie) nu este singura relaţie sexuală interzisă de Scriptură, în textele de faţă el este cauza destrămării legăturii intime trupeşti dintre soţi. Majoritatea ţărilor lumii au legi morale care protejează familia, recunoscând faptul că adulterul încalcă legământul sacru al căsătoriei. Profeţii insistă asupra acestui aspect al adulterului şi compară încălcarea legământului lui Israel cu Dumnezeu prin idolatrie cu pervertirea căsătoriei prin adulter. La fel ca soţii care au încălcat legământul căsătoriei făcându-se vinovaţi de adulter, Israel se făcea de asemenea vinovat de adulter spiritual când încălca legământul cu Dumnezeu prin acţiuni idolatre. Ironia asocierii adulterului cu starea spirituală a lui Israel este că deseori idolatria implica prostituţia. Ritualurile idolatre din templele lumii antice încurajau prostituţia religioasă, prin care şi atrăgeau oamenii. Aşadar, profeţii erau cât se poate de îndreptăţiţi să descrie fie literal, fie simbolic, idolatria poporului Israel ca adulter spiritual (vezi, de pildă, Ieremia 3:6-10; Osea 1-3).

Levitic

Modelul familiei stabilit de Dumnezeu la creaţie este accentuat şi în alte părţi din Vechiul Testament. De exemplu, pedepsele împotriva relaţiilor sexuale ilicite presupuneau caracterul normativ al relaţiilor sexuale maritale şi aveau rolul de a preveni destrămarea familiilor. Legile din Levitic 18 referitoare la relaţiile sexuale interzic orice fel de relaţii sexuale cu excepţia relaţiilor maritale heterosexuale. Orice alte formă: incestul (relaţii sexuale între rudenii), homosexualitatea, adulterul, prostituţia religioasă, relaţiile sexuale premaritale şi zoofilia (relaţii sexuale cu animale) sunt interzise. Deşi Levitic 18 nu specifică motivul interzicerii acestor relaţii, este clar că ele încalcă structura normativă a familiei aşa cum a fost planificată la creaţie. Menţinerea idealului de familie intact şi nepătat a fost una dintre condiţiile primordiale ale menţinerii lui Israel ca naţiune pusă deoparte pentru Dumnezeu (Exod 19:16).

Cântarea Cântărilor

Prin contrast cu Legea, care pune accent pe interzicerea relațiilor sexuale, Cântarea Cântărilor celebrează frumusețea relațiilor sexuale în cadrul căsătoriei.[5] De-a lungul cărții găsim descrieri pline de finețe ale relațiilor dintre mire și mireasa lui, vezi îndeosebi 4:1-10, unde Solomon descrie cu pasiune trupul miresei sale înainte de consumarea căsătoriei lor (vezi și Cântarea Cântărilor 5:10-16; 7:1-9). Textul este încărcat de simbolism reflectând plăcerea relațiilor intime, exprimat prin calitățile celor mai alese mâncăruri, băuturi și mirodenii, prin apa celor mai curate izvoare și fântâni (4:11-5:1). Această plăcere senzuală are binecuvântarea lui Dumnezeu și recomandarea de a fi cultivată.

Totuși, versetele 1:1-3:5 prezintă și restricțiile care se impun în perioada premaritală. În perioada curtării, dorința și dorul după persoana iubită sunt normale și naturale, dar trebuie să ne înfrânăm, chiar dacă este greu. Trebuie observat că datele cronologice din relatările care urmează sunt prezentate pe larg. Cartea poate fi împărțită în patru secțiuni principale: curtarea (1:1-3:5), căsătoria și consumarea căsătoriei (3:6-5:1), conflictul (5:2-6:3) și împăcarea (6:4-8:14). Curtarea este caracterizată de abstinență (2:7, 3:5), iar relațiile sexuale nu au loc decât după nuntă (3:6-7) și ceremonia însoțitoare (3:11). Cartea susține ideea că relațiile sexuale sunt adecvate numai în cadrul căsătoriei.

Noul Testament

Noul Testament avertizează constant credincioșii să evite imoralitatea sexuală. De pildă, 1 Tesaloniceni 4:3 este unul dintre puținele texte în care apostolul Pavel spune deschis că voia lui Dumnezeu cu privire la credincioși este ca aceștia să evite imoralitatea sexuală. De

5 Interpretarea dată de noi cărții Cântarea Cântărilor este literală; respingem, deci, interpretarea alegorică, după care relația dintre Solomon și mireasa lui ar simboliza relația dintre Cristos și Biserică. Deși o atare comparație este adecvată în lumina textului din Efeseni 5:22-33, comentatorii biblici au ajuns la concluzia că Solomon se referă în sens literal la relațiile sexuale din cadrul căsătoriei heterosexuale. Vezi S. Craig Glickman, *A Song for Lovers*, InterVarstity Press, Downers Grove, Ill., 1978.

asemenea, credinciosul trebuie să evite până și gândurile imorale, care nu se potrivesc cu poziția sa de copil al lui Dumnezeu (Efeseni 5:3). Imoralitatea sexuală a caracterizat vechea viață a credinciosului (Coloseni 3:5), și acesta este oprit să se întovărășească cu cei ce trăiesc în imoralitate (1 Corinteni 5:9). Căsătoria trebuie ținută în toată curăția, cu referire specială la relațiile sexuale (Evrei 13:4). Imoralitatea sexuală este și ea inclusă în „lista viciilor", adică printre păcatele de care credinciosul trebuie să se ferească (Matei 15:19; Marcu 7:21-23; 1 Corinteni 6:9-11; Galateni 5:19-21; Apocalipsa 21:8).

1 Corinteni 5-6 este unul dintre textele nou-testamentale care dezvoltă această învățătură, probabil pentru că în biserica din Corint existau mari probleme de imoralitate sexuală. Credincioșii păreau a fi mândri că se adaptaseră moralității sexuale a culturii corintice (1 Corinteni 5:1-2), iar mulți dintre ei veniseră la Cristos din acest mediu imoral păgân (1 Corinteni 6:9-11). Apostolul Pavel îi mustră atât din cauza relațiilor lor incestuoase, cât și din cauza faptului că se mândreau cu ele (1 Corinteni 5:1-13). Ulterior, în 1 Corinteni 6:12:20, apostolul prezintă câteva principii teologice care l-au îndemnat să-i cheme la curăție sexuală.

Apostolul Pavel enumeră trei motive teologice pentru care credincioșii trebuie să se ferească de imoralitatea sexuală. Primul motiv este că Dumnezeu Tatăl ne va învia spre nemurire la a doua venire a lui Cristos (1 Corinteni 6:14). Ca urmare, trupul nostru este foarte important și trebuie tratat cu la fel de mare grijă ca sufletul. Cu acest argument, apostolul combate perspectiva care domina cultura greacă a vremii – anume că sufletul este tot ce are omul mai de preț. După părerea grecilor există doar două opțiuni pentru trupul nostru: fie ne purtăm sever cu el și-l disciplinăm pentru a nu-l lăsa să ne perturbe dezvoltarea spirituală (vezi ascetismul), fie îl folosim cum ne place (vezi hedonismul), întrucât trupul nu afectează în nici un fel sufletul. În mod clar, cultura corintică a ales cea de-a doua opțiune, ca urmare imoralitatea sexuală era o practică obișnuită. Pavel sugerează că trupul este la fel de important pentru viitorul nostru precum sufletul. Trebuie să ne ținem trupurile în curăție cu toată

grija, deoarece Dumnezeu le va răscumpăra și pe ele la a doua venire a lui Cristos.

Al doilea motiv pentru care trebuie să ne menținem puri este că suntem una cu Cristos Fiul (1 Corinteni 6:15-17). Deoarece trupurile noastre, ale credincioșilor, sunt „mădularele lui Cristos" (6:15) și suntem una cu El, nu avem voie să ne unim cu altcineva decât cu soțul sau soția noastră. Prin imoralitatea sexuală credincioșii repetă de fapt aceeași practică a prostituției religioase descrisă în 1 Corinteni 6:16. Imoralitatea sexuală nu doar distruge unirea fizică dintre soț și soție, dar și relația cu Cristos a celui ce-L nesocotește întreținând relații sexuale cu o altă persoană și astfel făcându-L părtaș cu acea persoană.

Al al treilea rând, apostolul Pavel ne sfătuiește să fugim de imoralitatea sexuală deoarece trupul credinciosului este templul Duhului Sfânt (1 Corinteni 6:19). Așadar trebuie să ne onorăm și să ne îngrijim trupurile, nu să le supunem abuzurilor de tot felul său să le folosim într-un fel care ne-ar compromite calitatea de martori ai lui Cristos. În ultimă instanță, trupul credinciosului nu este al lui, fiindcă a fost răscumpărat de Dumnezeu cu prețul morții Fiului Său. Ca urmare, credinciosul nu are dreptul să facă ce vrea cu trupul său. Trupul credinciosului aparține lui Dumnezeu și trebuie folosit spre slava Lui, și asta mai ales prin evitarea imoralității sexuale (6:19-20).

1 Corinteni 6:12-20 interzice imoralitatea sexuală fiindcă ea distruge relația credinciosului cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Dumnezeu Tatăl ne va învia trupurile (6:14), în consecință acestea trebuie considerate sfinte. Credincosul este una cu Cristos Fiul (6:15), de aceea nu trebuie să se unească fizic cu altcineva în afara soției sale. De asemenea, credinciosul este templul Duhului Sfânt (6:19), de aceea trebuie să-și folosească trupul pentru a-L onora pe Duhul Sfânt. Apostolul Pavel structurează textul de față așa încât să înțelegem că imoralitatea sexuală nu distruge doar calitatea noastră de martori ai lui Cristos, ci și esența relației noastre cu Cristos.

HOMOSEXUALITATEA

Să zicem că participați la o masă rotundă, de pildă în genul emisiunii lui Oprah Winfrey, unde reprezentați punctul de vedere al comunității creștine. Ceilalți participanți sunt: un susținător al drepturilor homosexualilor și un cuplu de homosexuali creștini, care afirmă că stilul lor de viață este consecvent Scripturii. Aceștia din urmă sunt membrii ai Metropolitan Church of Christ, o grupare de biserici pentru homosexuali, și fac eforturi să crească în credință. Dvs. susțineți că homosexualitatea nu este un stil de viață compatibil cu credința creștină și trebuie să vă apărați poziția atât față de cuplul respectiv, cât și față de activistul homosexual căruia nu-i pasă de învățătura Bibliei. Ce veți spune când în sfârșit veți primi microfonul pentru a vă exprima opinia? Ce argumente veți aduce în sprijinul poziției dvs.?

The Metropolitan Church of Christ întrunește peste 800 de biserici, ceea ce înseamnă că tot mai mulți homosexuali se preocupă de starea lor spirituală și vor să știe ce învață Biblia despre stilul lor de viață. Apar tot mai multe cărți care încearcă să împace homosexualitatea cu învățătura biblică. Astăzi, obiecțiile față de perspectiva tradițională creștină asupra homosexualității vin și din interiorul comunității creștine, nu doar din partea activiștilor homosexuali. Ca urmare, biserica trebuie să răspundă ambelor grupuri în încercarea de a conferi credibilitate perspectivei sale referitoare la homosexualitate.

La ora actuală se exercită mari presiuni asupra societății de a recunoaște drepturile și căsătoriile între homosexuali, aspecte care presupun acceptarea morală a homosexualității ca alternativă sau stil de viață valid. Deși nu trebuie să încurajăm discriminarea homosexualilor în ce privește obținerea unei locuințe sau unui loc de muncă – discriminare care în general are caracter ilegal – nu înseamnă că trebuie să acceptăm toate cerințele homosexualilor. De asemenea, prin faptul că se discută atât de mult despre căsătoriile între persoane de același sex se presupune oarecum că homosexualitatea este acceptabilă din punct de vedere moral. Hawaii este singurul stat american

care recunoaşte acest tip de căsătorii, însă şi în alte părţi ale lumii se încheie aşa-numite „parteneriate legale", prin care legea recunoaşte relaţia cuplului homosexual şi îi asigură drepturi legale.

Cele două perspective

Discuţiile asupra homosexualităţii indică două perspective diametral-opuse, fiecare considerând că are argumente întemeiate. Perspectiva creştină tradiţională spune că homosexualitatea este o abatere plină de păcat şi perversiuni de la planul creaţiei lui Dumnezeu. Ea este pur şi simplu o alegere. Este o perversiune de care cel afectat trebuie să scape fie printr-o minune, fie prin rugăciune susţinută, prin creştere spirituală şi prin terapie. Homosexualitatea are origini demonice, Biblia condamnând atât dorinţa cuiva după o persoană de acelaşi sex, cât şi expresia fizică a acestei dorinţe.

La polul opus, susţinătorii homosexualităţii spun că orientarea homosexuală este un stil de viaţă normal pentru persoana respectivă, de aceea nu se opune ordinii stabilite de Dumnezeu în creaţie. Homosexualitatea, spun ei, nu este o alegere, ci o predispoziţie genetică. Relaţiile homosexuale se pot manifesta sub forma devotamentului faţă de cineva, deşi adepţii homosexualităţii recunosc că la fel ca majoritatea relaţiilor heterosexuale, nici cele homosexuale nu se reduc la atât. Încercările de a vindeca persoana homosexuală sunt o piedere de timp, pentru că odată declanşată, atracţia faţă de acelaşi sex este ireversibilă. Homosexualitatea nu are natură demonică, ci la fel ca în cazul relaţiilor heterosexuale este un dar primit de la Dumnezeu de a intra în relaţii. Adepţii spun că Biblia nu condamnă toate relaţiile homosexuale, ci doar pe cele ce implică perversiuni, la fel cum condamnă şi perversiunile heterosexuale. Dimpotrivă, spun ei, Biblia nu are nimic de spus despre relaţiile homosexuale care exprimă dragostea şi dăruirea faţă de persoana de acelaşi sex.

Definirea cuvântului *homosexual*

Cuvântul *homosexual* are o seamă de sensuri. Cine sunt cei etichetaţi ca „homosexuali"? În primul rând, apelativul poate face refe-

rire la un homosexual convins, cineva cu preferinţe sexuale invertite care manifestă atracţie exclusiv pentru persoane de acelaşi sex. Asta înţeleg în general oamenii prin cuvântul homosexual, însă el reprezintă doar 5% dintre persoanele cărora le poate fi aplicat. Studiile recente arată că numai 1 sau 2% din totalul populaţiei adulte sunt homosexuali invertiţi, categorie în care intră majoritatea activiştilor homosexuali. În al doilea rând, cuvântul poate face referire şi la bisexuali, persoane ce manifestă atracţie sexuală pentru ambele sexe.

În al treilea rând, apelativul poate face referire la aşa-numiţii homosexuali situaţional, persoane care au avut experienţe homosexuale, dar nu au orientări homosexuale predominante. Cei în cauză au avut o anumită experienţă homosexuală, oricât de limitată. S-ar putea, de pildă, ca o persoană cu probleme relaţionale să se angajeze în relaţii homosexuale în încercarea de a se face înţeleasă şi iubită. În acest caz nu atracţia sexuală este factorul predominant, ci persoana dezvoltă o relaţie homosexuală din cauza problemelor ei relaţionale. Persoana respectivă simte atracţie faţă de altcineva de acelaşi sex pentru că acesta îi împlineşte nevoile, şi nu pentru că sunt de acelaşi sex. Un al doilea exemplu ţine de curiozitatea preadolescenţilor în ce priveşte propriul sex. Unii dintre ei încearcă să-şi satisfacă curiozitatea cu persoane de acelaşi sex. Sunt multe situaţii de acest gen: studiile arată că cca. 30% dintre adolescenţi au avut astfel de experienţe cu persoane de acelaşi sex.

Mituri despre homosexualitate

Categoriile enumerate ne ajută să eliminăm câteva dintre miturile legate de homosexualitate, de exemplu ideea că toţi homosexualii sunt efeminaţi. Pe mulţi dintre homosexuali îi identificăm uşor de la prima vedere, dar pe alţii nu, pentru că nimic din manifestările lor publice nu ne dă de înţeles că sunt homosexuali.

Un al doilea mit este că toţi homosexualii sunt perverşi care-şi practică orgiile în băile publice, prin colţurile vreunui bar sau folosind ocazii de moment pentru a-şi satisface poftele sexuale. Chiar dacă homosexualii au de obicei mai mulţi parteneri, nu putem spune

că toți intră în rândul lor. Unele relații homosexuale sunt de durată și caracterizate de afecțiune.

Al treilea mit spune că homosexualitatea este în toate cazurile un stil de viață ales. Totuși, homosexualitatea poate fi învățată pe parcurs, deci nu este nici ereditară, nici aleasă. Nu toți homosexualii provin dintr-o subcultură homosexuală, chiar dacă mulți dintre ei simt că respectiva comunitate este singura care-i acceptă fără a le cere să-și ascundă preferințele. Mulți homosexuali vor cu disperare să se integreze în cultura heterosexuală. Fantezia lor este să se căsătorească cu persoane de sex opus și să aibă copii.

În sfârșit, un alt mit este că homosexualitatea apare îndeosebi în mediile artistice. Deși s-ar putea ca în astfel de medii numărul homosexualilor să fie mult mai mare decât în restul societății, homosexualitatea este o realitate în toate domeniile culturale, până și în cercuri „masculine" precum Liga Națională de Fotbal.

Cauzele homosexualității

Cum ajunge cineva să simtă înclinație față de relațiile homosexuale? Homosexualitatea nu are o cauză specifică și precisă, de aceea se discută îndelung despre o posibilă origine genetică. Comunitatea homosexualilor speră ca specialiștii care lucrează la Proiectul Genomului Uman să depisteze o genă care predispune la această orientare. Proiectul este sponsorizat de o serie de institute naționale de sănătate, cu deviza de a cartografia întregul cod genetic uman și de a stabili legătura dintre gene și diverse boli sau factori comportamentali.

S-ar părea că homosexualii au în comun anumiți factori de dezvoltare indicând că orientarea homosexuală ar putea fi învățată, nu aleasă. Acești factori caracterizează bărbații homosexuali, dar nu și femeile, deci nu și lesbianismul. Primul factor este dat de combinația tată agresiv sau absent și mamă foarte apropiată sau dominantă. Acest factor este valabil mai ales în cazul băiatului privit de mama sa drept substitut afectiv al soțului. Al doilea factor este reticența băiatului față de procesul social de maturizare ca bărbat. Băiatul fie refuză, fie nu manifestă interes față de masculinitate, fiind luat în

derâdere de către cei de vârsta lui. (Altfel spus, băiatul nu are înclinație spre manifestări agresive, cum ar fi sportul.) Un alt factor cu rol determinant este modul în care și-a început băiatul viața sexuală. Se ridică aici două întrebări fundamentale: Cu cine a întreținut relații sexuale pentru prima oară? și I-a provocat plăcere respectiva persoană? Dacă și-a început viața sexuală cu un bărbat și i-a plăcut, acest factor ar putea contribui la orientarea lui sexuală.

Deși homosexualitatea este un fenomen complex și nu are un tipar anume de dezvoltare, sunt câteva elemente comune care ne ajută să stabilim cum s-a dezvoltat.

Răspunsul Bibliei la problema homosexualității

Înțelegând respectivii factori legați de homosexualitate vom încerca acum să vedem ce ne spune Biblia despre acest fenomen. Vechiul Testament condamnă în mod clar homosexualitatea. Legea interzice relațiile homosexuale și le numește „o urâciune" (Levitic 18:22; 20:13). Totuși, Levitic 18 nu subliniază că homosexualitatea este mai gravă sau necesită pedepse mai aspre decât celelalte păcate sexuale enumerate în text. Atitudinea lui Dumnezeu față de homosexualitate este prezentată dramatic în episodul judecării Sodomei și Gomorei (Geneza 19). Deși homosexualitatea nu a fost singura cauză care a dus la distrugerea celor două cetăți, a fost cu siguranță un factor primordial. Când face paralela dintre poporul Israel care era pedepsit pentru idolatrie și judecarea Sodomei și Gomorei, profetul Ezechiel include printre păcatele Sodomei „urâciunile" descrise în aceiași termeni de Levitic 18 cu referire la actele homosexuale. Cartea Judecători descrie închinarea idolatră a lui Israel folosind aceeași paralelă cu Sodoma și Gomora. Ambele paralele se referă la violul homosexual în grup, care este o perversiune chiar și după standardele homosexualilor ce susțin că Biblia îngăduie relațiile homosexuale normale. Nu se poate spune că toți homosexualii sunt avizi de plăceri sexuale, gata să întrețină relații în grup oricând și cu oricine. Totuși, simplul fapt că respectivele paralele descriu perversiuni homosexuale, nu ne dă dreptul să spunem nici că relațiile homosexuale fără

perversuni sunt justificabile. Legea Vechiului Testament condamnă orice fel de relații homosexuale și nu face distincție între relații homosexuale pervertite și normale (consimțite).

Textul central din Noul Testament care vorbește despre homosexualitate este Romani 1:24-27. Contextul se referă la condamnarea celor ce-l resping pe Dumnezeul revelat în creație și în legea naturală. Textul întregește argumentația apostolului Pavel legată de universalitatea păcatului și a judecății, cu accent pe necesitatea justificării credinciosului prin credința în moartea ispășitoare a lui Cristos pe cruce, așa cum vedem și în Romani 4-5. În viața celor ce nu vor să-l cunoască pe Dumnezeul revelat, ci aleg închinarea la idolii greci și romani, apar consecințe pe care nu le pot evita. Printre aceste consecințe este și comportamentul homosexual. În mod implicit, apostolul Pavel face apel la ordinea naturală din creație pentru a condamna homosexualitatea (Romani 1:27). Bărbatul și femeia au fost creați cu tendința înnăscută de a manifesta atracție față de sexul opus, dar păcatul a pus în om potențialul homosexualității. Uneori, acest potențial ajunge să se concretizeze în prezența anumitor factori de dezvoltare. Din cauza păcatului, cu toții putem avea înclinații spre homosexualitate, la fel cum putem avea înclinații spre orice alt păcat condamnat de Scriptură.

Referința la homosexualitate din textul amintit a fost interpretată în mai multe feluri. Mai întâi s-a spus că textul îi are în vedere pe bărbații care practicau prostituția homosexuală în cadrul închinării idolatre din templele păgâne, astfel că Pavel ar condamna de fapt idolatria, iar nu relațiile homosexuale. Ca urmare, textul este o paralelă cu descrierea homosexualității din Deuteronom 23:17-18, care condamnă toate tipurile de prostituție religioasă. Respectiva interpretare se bazează pe faptul că idolatria apare în același context cu condamnarea actelor homosexuale.

A doua interpretare este că apostolul Pavel condamnă persoanele heterosexuale care se angajează în acte homosexuale. Această interpretare reține argumentul lui Pavel că homosexualitatea nu este o înclinație naturală. Totuși, mulți homosexuali spun că homosexua-

litatea este orientarea lor naturală, de aceea un exemplu mai potrivit de orientare nenaturală ar fi angajarea heterosexualilor în relații homosexuale.

A treia interpretare este că apostolul Pavel condamnă actele homosexuale perverse ca fiind opuse relațiilor homosexuale pline de afecțiune și dăruire. Ca urmare, Pavel condamnă aceste perversiuni la fel cum condamnase și persoanele heterosexuale care-și pervertiseră identitatea sexuală.

A patra interpretare este că apostolul Pavel condamnă orice fel de comportament homosexual. Pavel spune că adevărul universal dezvăluit în ordinea creației se aplică și relațiilor sexuale, ca atare nu putem susține că textul se referă doar la un anumit tip de comportament homosexual sau că învățătura lui Pavel ar fi depășită cultural. Dimpotrivă, învățătura lui Pavel prezintă argumente concludente pentru judecarea oricărui tip de relații homosexuale.

Încercând să explice textele care interzic homosexualitatea, unii spun că există o deosebire între atracția homosexuală și actul sau relația homosexuală. Există o diferență între a fi homoerotic, adică a te simți atras de o persoană de același sex, și homosexual, adică a întreține relații sexuale ca urmare a acestei atracții. Respectiva distincție, spun ei, poate fi făcută și în cazul relațiilor heterosexuale. Nu este un păcat ca o persoană căsătorită să se simtă atrasă de altcineva de sex opus în afara soțului sau soției sale. Păcat este când persoana respectivă dă expresie atracției fie prin dorință (starea mentală în care individul are fantezii sexuale cu cineva), fie prin avansuri sexuale. Tot astfel, atracția homosexuală nu este un păcat, deși contravine ordinii creației. Păcat este doar când atracția se transformă în dorință și în cele din urmă în activitate sexuală. Unii susțin că Biblia condamnă aceleași aspecte ale relațiilor homosexuale ca și în cazul relațiilor heterosexuale – anume dorința și activitatea sexuală în afara căsătoriei. Prin urmare, creștinii homosexuali au aceleași opțiuni precum creștinii heterosexuali, adică fie abstinența, fie raporturi heterosexuale exclusiv în cadrul căsătoriei. Respectiva distincție este susținută de unii creștinii care nu și-au definit clar identitatea sexuală, dar resping

stilul de viață homosexual încercând să-și stabilească identitatea. Probabil creștinii care încă își pun problema orientării lor sexuale nu se simt acceptați de biserică, întrucât aceasta nu recunoaște distincția dintre a fi homoerotic și a fi homosexual.

Vindecarea homosexualității

Distincția de mai sus ar putea ajuta la găsirea unui tratament pentru homosexualitate. Activiștii homosexuali susțin că acest comportament nu poate fi tratat sau vindecat. Însă conotația dată de ei cuvântului *vindecare* diferă de sensul alocat noțiunii în cazul altor boli sau dependențe. Este o mare deosebire între a fi vindecat de un comportament anume și a fi vindecat de un impuls. În accepțiunea psihologilor și medicilor în general, a fi vindecat de un anumit comportament înseamnă a duce o viață satisfăcătoare în absența comportamentului respectiv. De pildă, un alcoolic care s-a vindecat nu a pierdut neaparat și dorința de a bea, ci mai degrabă a învățat să trăiască fără băutură. La fel este și cu homosexualii. El sau ea s-ar putea să mai simtă încă atracție față de persoane de același sex, dar au hotărât să trăiască fără a alimenta această atracție. În acest sens, cineva care a dezvoltat o orientare homosexuală, dar se abține de la comportamentul homosexual, îl poate urma pe Cristos la fel ca alcoolicul care a renunțat la băutură.

Fie că suntem sau nu de acord cu această distincție, este important ca biserica să înțeleagă că homosexualii nu au rămas în afara harului lui Dumnezeu. Pentru cei ce se luptă cu identitatea sexuală, biserica trebuie să fie un loc de har, adevăr și milă. Biserica trebuie să se opună activiștilor homosexuali, care spun că homosexualitatea este un stil de viață la fel de întemeiat ca heterosexualitatea. Însă și unele drepturi civile ale homosexualilor trebuie protejate. De pildă, homosexualii nu trebuie discriminați la locul de muncă (deși instituțiile creștine trebuie să aibă angajați cu un stil de viață consecvent doctrinei creștine). Biserica are datoria de a se opune activiștilor care cer ca societatea să arate homosexualilor mai mult decât toleranță.

Replici din afara Scripturii

Este mai greu să găsim argumente împotriva homosexualității când avem dinainte o audiență seculară (precum activistul homosexual de la masa rotundă la care participați și dvs.), decât să interpretăm învățătura Scripturii în această privință. Se vehiculează în principal trei astfel de argumente. Primul argument are în vedere sănătatea publică și se bazează pe statisticile care arată că SIDA se transmite mai ales prin relațiile homosexuale. Cei ce aduc acest argument spun că homosexualitatea periclitează sănătatea publică, de aceea nu trebuie acceptată. Deși aceste statistici sunt reale și trebuie să recunoaștem că anumite tipuri de comportament (relațiile sexuale neprotejate, îndeosebi cele dintre homosexuali, și drogurile administrate intravenos) favorizează răspândirea SIDA, este de asemenea adevărat că SIDA afectează și comunitatea heterosexuală, chiar dacă incidența este mai scăzută decât printre homosexuali. În cel mai bun caz, acest argument îndeamnă la precauție față de orice fel de relații sexuale neprotejate, deci nu numai față de relațiile homosexuale, deși se sugerează că riscul răspândirii SIDA prin relațiile homosexuale este mai mare decât prin relațiile heterosexuale.

Al doilea argument are fundament istoric și pornește de la ideea că toate civilizațiile care au nesocotit instituția familiei au fost distruse. Acceptarea homosexualității ca stil de viață subminează în mod clar modelul familiei formate din soț, soție și copii, care a caracterizat majoritatea civilizațiilor antice. Pentru ca societatea să prospere trebuie încurajată principala ei instituție, familia, și orice alte instituții care atentează la siguranța ei trebuie puse sub interdicție. Totuși, deși fondate, argumentele istorice au excepțiile lor, iar activiștii homosexuali s-ar putea folosi de această idee.

Al treilea argument aparține filosofiei morale a lui Immanuel Kant, al cărui sistem se bazează pe imperativul categoric sau pe principiile deduse numai prin rațiune.[6] Kant definea datoria morală în raport cu principiul universalizării, anume dacă o anumită regulă morală are caracter universal, atunci și numai atunci poate fi considerată o regulă morală validă. De pildă, Kant susținea că spunerea

6 Pentru detalii despre sistemul etic al lui Kant, vezi capitolul 3.

adevărului ar trebui considerată o datorie morală universală, deoarece este necesară într-o societate funcțională. Dacă nimeni n-ar mai spune adevărul, comunicarea socială s-ar deprecia, fiindcă oamenii n-ar mai ști cine minte și cine nu. Cu alte cuvinte, ce s-ar întâmpla dacă nimeni n-ar mai respecta regula morală în chestiune? Precum în cazul spunerii adevărului, relațiile sociale ar avea mult de suferit. Argumentul este valabil și în cazul homosexualității. Ce s-ar întâmpla dacă nimeni n-ar mai respecta regula morală ce interzice homosexualitatea? Probabil numărul nașterilor ar scădea considerabil, tehnologiile reproductive ar fi în floare, iar soarta generațiilor viitoare ar fi nesigură. Desigur, ca să credem acest argument trebuie să acceptăm sistemul etic kantian, și cu toate că mulți gânditori îl resping, acest mod de a defini datoriile morale este încă valabil în cultura populară.

RELAȚIILE SEXUALE PREMARITALE ȘI ABSTINENȚA

Termenul folosit în general în Noul Testament și însemnând „imoralitate sexuală" este grecescul *porneía*, din care derivă și cuvântul „pornografie". Deși uneori cuvântul face referire la un anume gen de imoralitate sexuală,[7] în general descrie relații sexuale ilicite. Este vorba despre relațiile enumerate în Levitic 18, iar Noul Testament îndeamnă insistent credincioșii să fugă de imoralitatea sexuală și, deci, să amâne relațiile sexuale până după căsătorie (Efeseni 5:3; Coloseni 3:5; 1 Tesaloniceni 4:3; Evrei 13:4). În Cântarea Cântărilor, diferitele figuri de stil care fac referire la relațiile sexuale sugerează că acestea sunt rezervate căsătoriei. Solomon compară relațiile sexuale cu grădina, izvorul și fântâna, iar virginitatea miresei cu o grădină închisă, un izvor închis și o fântână pecetluită (Cântarea Cântărilor 4:12-5:1). Solomon înțelege că înainte de noaptea nunții nu se poate

7 De pildă, în Matei 5:19 și 19:1-10, Isus vorbește despre divorț. Mulți se întreabă ce înseamnă *porneía* în acest context. Unii spun că înseamnă relații sexuale premaritale, alții spun că înseamnă adulter. Indiferent cum interpretăm aceste texte dificile, este clar că termenul *porneía* se referă la un anumit tip de imoralitate sexuală.

bucura de rodul acestei grădini și de apa izvorului și a fântânii. După consumarea căsătoriei, Solomon spune că a intrat în grădină și a gustat din roadele și mirodeniile ei alese. Așadar, felul în care se vorbește despre relațiile sexuale în Cântarea Cântărilor sugerează că plăcerea sexuală este interzisă înainte de nuntă.

Puritate sexuală vs. sex protejat

Una este să apărăm învățătura Bibliei care interzice relațiile sexuale premaritale, și alta este să aplicăm această învățătură într-o societate cufundată în patimi sexuale. În ciuda pericolelor reprezentate de SIDA și de alte boli cu transmitere sexuală, și în ciuda fricii inspirate de ideea sarcinilor nedorite (mai puțin azi, când se fac avorturi la cerere), alegerea purității sexuale continuă să fie o adevărată provocare. Oamenii sunt încurajați la „sex protejat" și se discută intens despre mijloacele de protecție cu adevărat *sigure*. Opinia publică a înțeles că diversele mărci de prezervative vândute pe piață nu sunt foarte sigure. În 15% dintre cazuri, prezervativele nu pot împiedica contactul cu sperma. O treime din cazuri dovedesc clar că multe mărci de prezervative nu pot preveni transmiterea virusului HIV. Exemplul care urmează sugerează că folosirea prezervativelor nu protejează întotdeauna actul sexual. În urmă cu câțiva ani s-a făcut un studiu pe opt sute de specialiști în terapie sexuală, care au fost întrebați dacă ar întreține relații sexuale cu persoane infectate cu HIV, folosind ca protecție un simplu prezervativ. Nici unul nu a răspuns afirmativ. Deși i se face atâta reclamă, sexul protejat s-ar putea să nu fie chiat atât de sigur precum spun adepții acestei practici. În societatea actuală, expresia *sex protejat* este mai degrabă un oximoron. Cineva scria următoarele rânduri:

> Gândiți-vă la expresia „sex protejat". Cele două cuvinte sunt ridicol de contradictorii. Relațiile sexuale pot fi descrise în multe feluri: învăluite în întuneric, în mister, pasionale, sălbatice, tandre, reconfortante chiar, dar niciodată sigure. Dac-ar fi cu adevărat sigure, n-ar mai provoca plăcere. Cum te poți da cu

totul celuilalt, cum să-ţi laşi trupul în voia lui, şi să te protejezi în acelaşi timp? Sexul este periculos. Aşa şi trebuie să fie.[8]

Când încercăm să ne controlăm relaţiile sexuale este important să înţelegem că oamenii îşi pot controla nevoile sexuale la fel ca pe orice altă dorinţă. Abstinenţa este considerată nerealistă doar pentru că, se spune, adolescenţii oricum nu se pot înfrâna. Un asemenea limbaj este însă o insultă la adresa adolescenţilor, sugerând că ei nu pot demonstra autocontrol în acest domeniu. Aceste cuvinte îi coboară la nivelul animalelor, la care actul sexual este inferior calitativ faţă de al oamenilor. Oamenii sunt în stare să aleagă, iar alegerea presupune mai mult decât a folosi sau nu măsuri de protecţie. Oamenii pot alege dacă vor sau nu vor să întreţină relaţii sexuale.

Dat fiind modul în care defineşte cultura noastră relaţiile sexuale dinafara căsătoriei, este destul de greu să alegem abstinenţa până după căsătorie. Cei ce vor să se păstreze puri până la căsătorie sunt văzuţi ca demodaţi şi rămaşi undeva în epoca victoriană. Totodată, mulţi dintre cei ce vor să-şi autocontroleze impulsurile sexuale sunt frustraţi de neputinţa de a-şi duce alegerea până la capăt. Creştinii sunt încurajaţi la autocontrol în această privinţă, dar nu li se spune cum pot reuşi. Cultura seculară consideră că abstinenţa nu este posibilă, de aceea preocuparea ei de bază este să prevină sarcinile nedorite şi bolile cu transmitere sexuală.

Câştigarea bătăliei pentru puritatea sexuală

Putem face mai multe lucruri pentru a ne păstra puritatea sexuală. În primul rând este important să evităm tentaţiile sexuale, la fel cum am face cu orice alte situaţii posibil compromiţătoare. Apostolul Pavel ne sfătuieşte într-un limbaj foarte direct: „fugiţi de curvie!" (1 Corinteni 6:18). Comparând sfatul lui Pavel cu sfatul dat de Petru credincioşilor de a se împotrivi diavolului (1 Petru 5:8) înţelegem puterea ispitelor sexuale. Credincioşilor li se spune să se *împotrivească* diavolului şi să *fugă* de ispita sexuală. Aceasta presupune refuzul conştient al imaginilor cu caracter sexual din media şi evitarea situ-

8 Kari Jenson Gold, "Getting Real", *First Things* 39 (ianuarie 1994): 6.

aţiilor care ne-ar putea împinge la acte sexuale. Hotărârea noastră poate fi consolidată de un prieten de încredere căruia să-i îngăduim să pună întrebări şi să vegheze la integritatea noastră sexuală.

Un al doilea element de autocontrol este conştientizarea faptului că implicarea sexuală nu consolidează relaţia cu persoana iubită. Actul sexual este rezervat căsătoriei şi survine legăturii emoţionale şi spirituale a celor doi. Actul sexual nu este aşa cum ne dă de înţeles televizorul. Ori de câte ori vedem la televizor şi în filme că un cuplu se retrage în spatele cortinei avem impresia că au parte de o experienţă magică. Nu prea ne vine să credem că dormitorul poate ascunde dezamăgiri. Totuşi, multe căsătorii demonstrează că fără intimitate emoţională şi fără adevărata dăruire a dragostei, actul sexual se devalorizează. Relaţia de durată nu se aprinde spontan, ci necesită multă muncă, adaptare şi comunicare, aspecte de care media nu este interesată. Unii tineri căsătoriţi au nevoie chiar de un an pentru a-şi armoniza trăirile sexuale, iar alţii care sunt căsătoriţi de cinci sau de zece ani spun că abia acum au ajuns să se bucure cu adevărat de aspectele sexuale ale căsătoriei lor. Exceptând problema banilor, cele mai multe conflicte din cadrul căsătoriei sunt legate de viaţa sexuală. Actul sexual nu este nici pe departe liantul unei relaţii, în ciuda părerii populare.

Al treilea element de autocontrol este conştientizarea răului pe care-l poate cauza actul sexual premarital într-o relaţie. De pildă, când cei doi se implică sexual, aspectul fizic al relaţiei lor devine dominant, putând afecta dezvoltarea ei emoţională şi spirituală, aspecte cu adevărat importante într-o relaţie de lungă durată. În majoritatea cuplurilor, problemele sexuale nu au origine fizică, ci relaţională, iar soluţia nu are nimic a face cu tehnicile sexuale. Soluţia se găseşte în armonia şi mulţumirea din cadrul relaţiei. Cuplurile care se implică sexual înainte de căsătorie îşi riscă satisfacţia sexuală a căsniciei pentru plăceri de o clipă, lăsând ca aspectul sexual al relaţiei să domine creşterea lor emoţională şi spirituală. Mai mult, creştinii care au relaţii sexuale premaritale se simt împovăraţi de vină, iar dacă relaţia se şi destramă rămân îndureraţi şi frustraţi. Când domină aspectul fizic, relaţia îşi pierde şi obiectivitatea, pentru că implicarea sexua-

lă poate transmite un sentiment de apartenență mult mai puternic decât în realitate. În sfârșit, relațiile sexuale premaritale dovedesc un anumit grad de neîncredere. Dacă nu ne controlăm dorințele sexuale înainte de căsătorie, cum putem fi siguri că ni le vom controla după căsătorie, când ne vom lovi pentru prima oară de realități complicate precum sarcina și copiii? Așadar, controlarea dorințelor sexuale ajută la consolidarea încrederii în persoana iubită, element esențial pentru o viață sexuală sănătoasă și de durată.

Refacerea purității sexuale

Deseori se întâmplă ca atunci când discută despre moralitatea sexuală, oamenii să-și cunoască obligațiile morale, dar să nu reușească să facă cinste acestor obligații prin viața lor. Astfel, nu-i mai preocupă modul în care se pot controla, ci întrebarea ce le rămâne de făcut dacă au păcătuit din punct de vedere sexual. Ducând mai departe comparația relației sexuale cu grădina din Cântarea Cântărilor vom înțelege ce presupune lipsa autocontrolului (Cântarea Cântărilor 4:12-5:1). S-ar putea să nu fi fost înțelepți și să fi îngăduit cuiva să ne invadeze grădina, care acum este într-o stare deplorabilă. Sau mai rău, s-ar putea ca cineva să fi intrat cu forța prin viol sau abuz sexual. Mireasa lui Solomon și-a păstrat grădina închisă până la vremea potrivită, dar ea este mireasa ideală; prin comparație cu ea, experiența multor oameni de astăzi pare descurajatoare. Dacă v-ar întreba cineva ce să facă după eșecul sexual prin care a trecut, i-ați putea spune ceva de genul:

> Dacă cineva ar fi intrat în grădina mea și ar fi călcat-o în picioare distrugându-i florile, cred că aș fi cea mai în măsură să-mi refac grădina așa cum îmi place. Mi-aș accepta situația și aș reda grădinii frumusețea pe care o avea înainte. Tu ești grădina sădită de Creatorul tău. El te-a făcut și tot El știe cum să te pregătească pentru căsătorie. El îți poate accepta problema și poate reface grădina. El poate accepta și ierta florile distruse din viața ta. El te poate învăța să lucrezi în dreptul tău la refacerea grădinii.[9]

9 Glickman, *A Song for Lovers*, p. 115-116.

Deşi castitatea nu poate fi refăcută, puritatea emoţională şi spirituală pot fi redobândite. În iertarea şi harul Său, Dumnezeu poate vindeca rănile emoţionale cauzate de trecutul nostru imoral şi ne poate reda nădejdea împlinirii sexuale în cadrul căsătoriei. Responsabilitatea noastră va fi să nu lăsăm pe nimeni în grădină cât timp grădinarul divin mai are de lucru la ea. O femeie trimitea rubricii *Dear Abby* următoarele rânduri:

> Dear Abby:
>
> În adolescenţă am fost violată de cineva din familie. În următorii cinci ani am căutat cu disperare iubirea prin relaţii sexuale sporadice. Mă simţeam ieftină şi mizerabilă, convinsă că nimeni nu m-ar putea iubi sau dori. Apoi am întâlnit un tânăr deosebit care m-a încredinţat că Dumnezeu mă iubea aşa cum eram, că aveam preţ în ochii Lui. Atunci mi-am lăsat în urmă trecutul şi, acceptând iertarea lui Dumnezeu, am pornit-o pe lungul drum al iertării faţă de mine însămi. Merge, crede-mă!
>
> Liberă şi fericită

DE LECTURAT

Grenz, Stanley, *Welcoming But Not Affirming: An Evangelical Response to Homosexuality*, Westminster John Knox, Louisville, 1998.

Schimdt, Thomas E., *Straight and Narrow? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1995.

Wold, Donal J., *Out of Order: Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*, Baker, Grand Rapids, 1998.

Wolfe, Christopher, ed., *Homosexuality and American Public Life*, Spence Publishing, New York, 1999.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

12

MORALITATEA RĂZBOIULUI

În ianuarie 1991, la doar cincisprezece luni după ce căderea Zidului Berlinului anunța sfârșitul Războiului Rece, Statele Unite au lansat un atac aerian asupra Irakului ca răspuns la faptul că acesta invadase și ocupase emiratul Kuweitului. Intrarea americanilor în război a fost justificată de susținători ca obligație morală de a-l împiedica pe tiranul Saddam Hussein să facă prăpăd în Kuweit. În plus, deși nimeni nu a recunoscut că războiul se dădea pentru vastele rezerve petroliere ale Kuweitului, expresii precum „interese naționale strategice" care circulau la data conflictului erau interpretate de tot omul ca plan de a opri Irakul să pună mâna pe înfloritoarea industrie petrolieră a micului Kuweit. Acest război i-a dezamăgit pe cei ce credeau că Războiul Rece s-a sfârșit cu adevărat. Deoarece nu mai exista pericolul ca între marile puteri să izbucnească un conflict nuclear, oamenii erau optimiști și credeau că lumea devenise un loc mai sigur. Elanul lor s-a zdruncinat însă odată cu declanșarea Războiului din Golf în 1991 și cu numeroasele conflicte regionale și rasiale izbucnite în anii următori. Războaiele din fosta Republică Iugoslavia și îndeosebi luptele prelungite din Bosnia, războaiele din Somalia, Ruwanda[1] și din fosta Uniune Sovietică demonstrează că astăzi, mai mult ca oricând, oamenii își folosesc din plin talentul și invențiile pentru a presăra moartea și dezastrul în jurul lor. Chiar dacă nu

1 Pe coperta numărului din mai 1994 a revistei *Time*, care descria măcelul din Ruwanda, erau citate cuvintele unui misionar: "N-a mai rămas nici un demon în iad; au venit cu toții în Ruwanda."

ne mai bântuie coşmarul conflictului nuclear, spectrul războaielor ameninţă în întreaga lume. Din această cauză, discuţiile despre moralitatea războiului sunt la ordinea zilei.

Să zicem că ne aflăm la o masă rotundă despre Războiul din Golf şi se vorbeşte intens despre implicarea americanilor. Dvs. participaţi alături de alţi invitaţi la o discuţie despre moralitatea Războiului din Golf. În calitate de creştin, cum apreciaţi intrarea Americii în acest conflict? Credeţi că este justificată decizia Statelor Unite de a-şi exersa imensa putere militară asupra Irakului pentru a elibera Kuweitul şi a asigura exportul de petrol din Golful Persic spre Occident? Sau mai degrabă America a făcut uz de forţă riscând viaţa soldaţilor ei într-un conflict care nu o privea? Ce argumente stau la baza judecăţii dvs. morale? Cum vă aliniaţi părerile la învăţătura Noului Testament, care ne îndeamnă să ne iubim duşmanii şi să nu ţinem ură pe ei?

Alături de dvs., la masa rotundă mai participă un creştin angajat în armată, un preot catolic şi un pastor protestant. Fiecare aveţi păreri diferite despre moralitatea războiului în general şi despre moralitatea Războiului din Golf în particular.

Astfel de discuţii s-ar putea organiza în jurul oricărui conflict apărut în ultimii cinci ani. De pildă, luptele date pentru regiunile din fosta Iugoslavie (vezi conflictele înfiorătoare din Bosnia şi mai târziu din Kosovo) au presupus intervenţia forţelor militare internaţionale americane şi europene în vederea menţinerii păcii sub supravegherea Naţiunilor Unite. De asemenea, în Timorul de Est din Indonezia au intervenit o seamă de trupe din ţările Asiei de Sud, sub aceeaşi supraveghere a Naţiunilor Unite. Întrebările ridicate la masa rotundă despre moralitatea Războiului din Golf sunt valabile şi în privinţa celorlalte conflicte. Este justificată folosirea forţei militare în aceste situaţii? Pe care definiţie a războiului ne bazăm când justificăm sau condamnăm folosirea forţei? În timp ce participanţii la discuţii iau cuvântul, încercaţi să le aflaţi nu numai părerile, ci şi perspectiva de ansamblu asupra moralităţii războiului. În continuare vom prezenta pe scurt argumentele fiecărui participant.

Creştinul angajat în armată

După părerea mea, lumea de azi este plină de pericole, iar în unele părţi ale lumii şefii de state nu sunt decât nişte tirani fără inimă. Războiul este necesar nu doar pentru a ne apăra de ei, ci şi pentru a le întoarce nedreptăţile prin care au prejudiciat alte ţări şi oameni. Cred că în anumite cazuri sunt justificate şi atacurile preventive asupra inamicilor care reprezintă un pericol iminent. Cred că Războiul din Golf a fost justificat din punct de vedere moral, şi mai mult, mă deranjează faptul că nu am făcut nimic să oprim genocidul musulmanilor înfăptuit de sârbi în Bosnia şi Kosovo.

Preotul catolic

Cred că antevorbitorul meu cu experienţă în armată a mers prea departe în încercarea de a arăta care sunt războaiele justificate. Părerea mea este că singurele războaie justificate sunt războaiele de apărare. Susţin aşa-numita *teorie a războiului drept*, care spune că autorităţile unei ţări atacate sunt îndreptăţite moral să răspundă forţei prin forţă şi să-şi apere oamenii de atacatori. Nu sunt de acord cu folosirea agresivă a forţei armate. Forţa nu trebuie folosită decât dacă o altă ţară a iniţiat conflictul. Singurele războaie permise din punct de vedere moral sunt războaiele de apărare, precum luptele duse de Occident pentru înfrângerea naziştilor în cel de-Al Doilea Război Mondial. De vreme ce Irakul nu şi-a îndreptat atacul militar asupra Statelor Unite în mod direct, şi întrucât asigurarea exportului petrolier din Golful Persic nu este în sine o măsură de apărare naţională legitimă, am mari îndoieli că Războiul din Golf a fost un război drept.

Pastorul protestant

Cred că amândoi vă înşelaţi şi vă abateţi de la învăţătura Bi-

bliei despre acest subiect. Isus a fost animat de pacifism, şi la fel şi biserica primară. Isus Şi-a învăţat ucenicii să „întoarcă şi celălalt obraz", să lase răzbunarea în seama lui Dumnezeu, să nu facă uz de forţă în nici un fel şi pentru nici o cauză. În Fericiri ni se spune: „Ferice de cei împăciuitori", şi după părerea mea orice fel de război, fie el ofensiv sau defensiv, contravine acestei învăţături. Mai mult, oamenii care au trăit în vremea lui Isus au fost de asemenea pacifişti. În primele trei secole de existenţă, biserica primară nu s-a implicat în nici un fel de probleme militare. Folosirea forţei a fost îngăduită de biserică abia când creştinismul a devenit religie oficială în Imperiul Roman şi a început să aibă „interese naţionale" care trebuia apărate. De aceea, după părerea mea nu doar Războiul din Golf este total nejustificat, ci folosirea forţei în general.

Problema moralităţii războiului ne priveşte pe toţi, nu doar pe militari. Majoritatea pacifiştilor spun că *orice fel* de implicare în război încalcă porunca lui Isus de a fi împăciuitori. Tensiunea morală creată de problema moralităţii războiului îl afectează atât pe soldatul sau ofiţerul creştin, cât şi pe creştinul angajat la o companie aerospaţială care produce echipament de luptă. În anii 1980, sute de mii de oameni lucrau în industria de apărare la fabricarea diferitelor componente de aparatură militară. Tensiunea morală planează şi asupra creştinilor care finanţează astfel de proiecte ale industriei de apărare. De pildă, un bancher care împrumută bani companiilor din acest domeniu s-ar putea face vinovat de încălcarea poruncii lui Isus, care ne cheamă să fim împăciuitori.

RĂZBOIUL ÎN BIBLIE

Dezbaterile despre moralitatea războiului iau în calcul problema războiului din Vechiul Testament. Pretutindeni în Vechiul Testament, Dumnezeu îi porunceşte lui Israel să se ducă la război. În parte, aceste războaie aveau ca scop apărarea hotarelor ţării şi pot fi numite atacuri preventive (2 Samuel 5:17-25; 11:1-2). Altele sunt în

mod clar războaie de apărare națională sau de respingere a atacurilor unei țări dușmane (1 Împărați 20). Totuși, multe alte războaie aveau caracter ofensiv, al căror scop era alungarea vrăjmașilor lui Israel din Țara Promisă (Iosua 6:12). Forța armată a fost unul dintre mijloacele prin care Dumnezeu Și-a dus la îndeplinire planul cu Israel, poporul ales de El. Un aspect dificil legat de unele războaie din Vechiul Testament este că Dumnezeu a poruncit nimicirea în întregime a anumitor popoare dușmane din cauza idolatriei lor (Deuteronom 25:17-19; 1 Samuel 15:1-3).

Faptul că Dumnezeu a poruncit și a aprobat războaiele lui Israel din Vechiul Testament nu justifică războaiele de astăzi. Între epoca lui Israel din Vechiul Testament și vremea în care trăim astăzi există diferențe semnificative. Mai întâi, Israel din Vechiul Testament era o teocrație, ceea ce în sens literal înseamnă un singur popor sub conducerea lui Dumnezeu, popor în care legea lui Dumnezeu era și legea țării. Relația lui Dumnezeu cu Israelul aflat sub Lege nu poate fi reprodusă. Nici un popor din zilele noastre nu poate spune că Dumnezeu îi poruncește să meargă la război așa cum i-a poruncit lui Israel în Vechiul Testament.

În al doilea rând, Canaanul îi fusese făgăduit lui Israel ca țară natală, ca loc în care Dumnezeu va duce la îndeplinire legământul încheiat cu Avraam. Împlinirea legământului urma să se facă pe de o parte prin venirea lui Mesia din spița neamului lui Avraam. Pe de altă parte, legământul se împlinea numai dacă Israel trăia ca popor al lui Dumnezeu în țara aleasă de Dumnezeu. Țara avea o așezare strategică tocmai la mijlocul drumului comercial și turistic dintre Egipt și Mesopotamia, portretizându-l astfel pe Israel înaintea vecinilor săi necredincioși drept societate ideală.

În al treilea rând, Israel a fost așezat în Canaan tocmai din cauza vulnerabilității țării în fața atacurilor militare. Când asculta de Dumnezeu, Israel avea pace în țară, dar când nu-L asculta, avea război. Vremea Judecătorilor este tipică pentru astfel de situații. Dumnezeu a dorit ca Israel să se încreadă în El pentru protecție împotriva dușmanilor, de aceea l-a așezat într-un loc extrem de vulnerabil pe

care trebuia să-l ia în stăpânire. Nici un alt popor din zilele noastre nu poate spune că are o asemenea relaţie cu Dumnezeu. Ca urmare trebuie să avem mare grijă când vrem să justificăm folosirea forţei luând ca exemplu vremurile Vechiului Testament, pentru că Dumnezeu nu Se raportează la biserică sau la popoarele de astăzi aşa cum S-a raportat la Israelul din vechime. Războiul nu poate fi justificat exclusiv pe baza precedentului oferit de Vechiul Testament.

Noul Testament reflectă ideea pacifismului. De pildă, În Predica de pe Munte ni se spune să nu ne împotrivim celor ce vor să ne facă rău (Matei 5:38-42), să ne iubim vrăjmaşii (5:43-48), iar cei împăciuitori sunt binecuvântaţi, fiind numiţii fii ai lui Dumnezeu (5:9). Tot astfel, apostolii ne îndeamnă să ne supunem celor ce ne persecută (1 Petru 4:12-19) şi orânduirii civile, chiar şi tiranicului Imperiu Roman (Romani 13:1-7). În primele secole ale istoriei sale, biserica a fost animată de acelaşi ideal. Nu există dovezi potrivit cărora creştinii s-ar fi înrolat în armată; în plus, creştinii martiri nu s-au opus persecuţiei.

Criticii pacifismului spun că primii creştini refuzau să se înroleze în armată dintr-un motiv clar, adică majoritatea proveneau din rândul evreilor, şi era de neconceput ca un creştin să fi intrat în armata romană aşa cum au făcut mai apoi creştinii dintre neamuri odată cu începerea persecuţiilor romane. Un motiv şi mai puternic este că înrolarea în legiunile romane presupunea depunerea unui jurământ de loialitate faţă de Caesar, iar creştinii nu erau dispuşi să rostească un astfel de jurământ idolatru. Totuşi, simplul fapt că primii creştini nu s-au înrolat în armată sau că li se interzice să se împotrivească celor ce vor să le facă rău nu înseamnă neaparat că Biblia răspunde războiului prin pacifism. Cei ce spun că folosirea forţei militare se justifică moral cred că Isus Se referea de fapt la relaţiile personale, iar nu la rolul creştinului în societate. Este clar, continuă ei, că apostolul Pavel aprobă folosirea forţei de către Stat în vederea menţinerii dreptăţii şi ordinii publice. Dacă acest rol al Statului este valid, atunci criticii pacifismului au dreptate să spună că nu se interzice creştinilor colaborarea cu Statul în responsabilităţile date lui de Dumnezeu.

De asemenea, spun aceştia, nici în evanghelii, nici în cartea Faptele Apostolilor nu există cazuri de soldaţi cărora după convertire să li se fi cerut să renunţe la profesie (Luca 7:1-10). Pacifiştii acceptă faptul că Statul poate folosi forţa pentru a-şi atinge scopurile, însă cred că în acest caz creştinii nu au voie să colaboreze cu Statul.

PRINCIPALELE PERSPECTIVE ASUPRA MORALITĂŢII RĂZBOIULUI

Deşi se vehiculează o seamă de distincţii şi de păreri legate de moralitatea războiului, există de fapt două perspective majore în funcţie de care le putem cataloga pe toate celelalte. În absenţa unui termen mai potrivit vom numi prima perspectivă *pacifism*. Cu toate că există mai multe tipuri de pacifism atât în sfera seculară, cât şi în cea religioasă, majoritatea pacifiştilor susţin că participarea creştinilor la războaie nu se justifică în nici un fel. Definiţia termenului „participare" este însă un motiv de dispută între pacifişti. Unii pacifişti sunt adepţii ideii de *nonrezistenţă*, anume creştinii nu pot participa la războaie ca şi combatanţi. Aceasta, spun ei, este singura restricţie impusă creştinilor prin învăţătura despre nonviolenţă din Noul Testament. Alţi pacifişti susţin totuşi că nici un fel de participare în lupte nu este justificată, nici măcar „munca de culise" pentru sprijinirea eforturilor de război sau de apărare naţională pe timp de pace. Incluşi aici sunt şi angajaţii din companiile care fabrică arme şi echipament militar.

Cea de-a doua perspectivă majoră are şi ea două astfel de variaţii. Perspectiva este susţinută de adepţii *războiului drept*, care spun că participarea la război este justificată moral în anumite condiţii. Şi în acest grup apar dispute din cauza unei definiţii, mai precis din cauza sensului dat noţiunii de „război drept". Unii adepţi apără conotaţia tradiţională a noţiunii de război drept, adică doar războaiele de apărare se justifică, războaiele în care o ţară se apără de atacuri venite din exterior. Alţi adepţi definesc războiul drept într-un sens mai larg, care include şi atacurile preventive pentru împiedicarea unui pericol iminent. Aceştia spun că atacul preventiv este şi el o formă de apăra-

re, prin care însă se iau măsuri de combatere a inamicului înainte ca acesta să lovească, și nu doar ca răspuns la lovitura deja dată. Adepții atacului preventiv justifică războaiele care au ca scop combaterea cazurilor clare de nedreptate înfăptuită de agresori puternici asupra unor grupuri sau țări inferioare ca forță.

Toate părțile amintite cred că biserica nu trebuie să folosească forța pentru a-și împlini scopurile. Deși încă se discută dacă este moral ca biserica să recurgă la forță pentru a-și apăra enoriașii și proprietatea de violențe, toți adepții perspectivelor de mai sus spun că biserica nu trebuie să folosească forța pentru a-și împlini misiunea spirituală. Discuțiile dintre ei se referă în esență la rolul legitim al Statului de a se implica în război și la colaborarea creștinilor cu Statul pentru împlinirea acestui rol.

Dacă reprezentanții celor două perspective s-ar afla la masa rotundă unde se dezbate problema moralității Războiului din Golf, pacifiștii i s-ar opune fără doar și poate. În cazul în care printre adepții sensului tradițional al războiului drept se află și un cetățean din Kuweit, acesta va spune că Războiul din Golf este justificat din punct de vedere moral. Occidentalii care acceptă teoria războiului drept vor spune probabil că sistarea exportului de petrol ar fi periclitat siguranța națională a țării lor. Războiul din Golf este considerat justificat și de către adepții mai radicali ai teoriei războiului drept. Ei spun că Occidentul și aliații lui arabi au acționat legitim pentru corectarea nedreptăților prin care puternicul agresor Irak a încercat să se impună asupra vulnerabilului Kuweit. Să analizăm în detaliu fiecare dintre aceste păreri și argumentele lor.

Pacifismul

În general, pacifiștii pornesc de la ideea separării bisericii de spațiul secular. Ei spun că violența este specifică lumii și modului ei de operare. Drept urmare, creștinul nu are nimic a face cu lumea și felul în care folosește ea forța. Împărăția lui Cristos nu este din lumea aceasta (Ioan 18:36), iar creștinii nu luptă cu armele lumii (2 Corinteni 10:3-4). Întrucât creștinul este cetățean al cerului (Filipeni

1:21), iar creştinilor li se spune să nu trăiască potrivit valorilor acestei lumi (Romani 12:1-2), folosirea forţei nu trebuie să intre în atribuţiile creştinului. Unii pacifişti cred că apropierea venirii lui Cristos este anunţată în primul rând de măsura violenţei din societate.

Bazele biblice ale pacifismului

Creştinii care susţin pacifismul îşi iau argumentele din câteva texte biblice fundamentale. Printre ele se numără părţi din Predica de pe Munte (Matei 5:38-48; Luca 6:27-36), învăţătura lui Pavel referitoare la răzbunare din Romani 12:19-21 şi învăţătura lui Petru despre supunerea în faţa persecuţiilor din 1 Petru 2:18-24. Fără îndoială, majoritatea formelor de pacifism iau ca bază în primul rând învăţătura lui Isus din Predica de pe Munte. Textul transmite următoarea idee centrală în ce priveşte războiul:

> Aţi auzit că s-a zis: „Ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte." Dar Eu vă spun: Să nu vă împotriviţi celui ce vă face rău. Ci oricui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt... Aţi auzit că s-a zis: „Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău." Dar Eu vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri şi binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă... ca să fiţi fii ai Tatălui vostru care este în ceruri (Matei 5:38-40, 43-45).

Isus ne învaţă aici să nu ne împotrivim celor ce vor să ne facă rău. De la respectarea acestei porunci nu sunt scutiţi nici cei ce luptă în războaie. Dimpotrivă, textul pare să se aplice mai cu seamă acestora, deoarece vrăjmaşii ies la iveală în special în vremuri de luptă. Potrivit pacifiştilor, porunca lui Isus de a ne iubi vrăjmaşii ne opreşte să luăm parte la războaie. De asemenea, contextul face referire la mai multe aspecte, nu doar la persecuţie. Creştinilor li se vorbeşte despre felul în care trebuie să-şi trateze vrăjmaşii pe timp de război, de persecuţie, în treburile zilnice sau în biserică. Potrivit pacifiştilor, violenţa nu poate fi justificată sub nici un pretext, nici măcar ca mijloc de autoapărare. Totuşi, creştinul nu trebuie să stea cu mâinile-n sân când

este asaltat de rău sau de oameni răi. Creştinul trebuie să ţină piept răului folosind mijloace nonviolente. S-ar putea ca aceste mijloace să nu fie deloc facile, vezi, de pildă, mijloacele folosite de cei ce lucrează în cadrul Operation Rescue (şi încearcă să găsească soluţii împotriva avorturilor), sau rugăciunea, dragostea şi alte mijloace spirituale prin care ne putem împotrivi răului.

Al doilea text de bază invocat de pacifişti redă învăţătura apostolului Pavel despre nevoia de a nu ne răzbuna:

> Dacă este cu putinţă, întrucât atârnă de voi, trăiţi în pace cu toţi oamenii. Preaiubiţilor, nu vă răzbunaţi singuri, ci lăsaţi să se răzbune mânia lui Dumnezeu, căci este scris: „Răzbunarea este a Mea, Eu voi răsplăti", zice Domnul. Dimpotrivă, dacă-i este foame vrăjmaşului tău, dă-i să mănânce; dacă-i este sete, dă-i să bea, căci dacă vei face astfel, vei îngrămădi cărbuni aprinşi pe capul lui (Romani 12:18-21).

Sfatul dat la început pregăteşte contextul întregului pasaj. Credinciosul trebuie să-şi facă un scop din a trăi în pace cu toţi oamenii, chiar dacă nu poate controla toate aspectele pe care le presupune convieţuirea în pace. Simplul fapt că nu putem controla fiecare aspect pe care-l implică trăirea în pace cu ceilalţi nu înseamnă că suntem îndreptăţiţi să recurgem la violenţă. Dimpotrivă, versetele care urmează ne arată cum trebuie să răspundă credinciosul când altcineva îi declară război. Pacifiştii susţin că textul condamnă violenţa şi răzbunarea, tocmai pentru că oamenii au tendinţa de a se răzbuna sau a răspunde prin violenţă când cineva le face rău. Apostolul Pavel ne aduce aminte aici că Isus ne-a învăţat în Predica de pe Munte să ne iubim vrăjmaşii, ceea ce bineînţeles înseamnă că nu trebuie să folosim violenţa.

Al treilea text de bază face referire la persecutarea creştinilor. Pacifiştii spun că textul din 1 Petru 2:18-24 reia învăţătura despre nonviolenţă din Noul Testament şi o întăreşte prin pilda lui Cristos, arătând clar că viaţa lui Cristos este normativă pentru creştinii de

astăzi. În centrul acestui text stă modelul oferit de Cristos, care nu S-a împotrivit când era chinuit pe cruce:

> Şi la aceasta aţi fost chemaţi; fiindcă şi Cristos a suferit pentru voi şi v-a lăsat o pildă, ca să călcaţi pe urmele Lui... Când era batjocorit, nu răspundea cu batjocuri, şi când era chinuit, nu ameninţa, ci Se supunea dreptului Judecător (1 Petru 2:21, 23).

Deoarece o parte importantă a identităţii lui Cristos este faptul că nu a opus rezistenţă, iar prin viaţa sa creştinul trebuie să urmeze pilda jertfei lui Cristos, pacifiştii conchid că există doar două moduri în care creştinii pot răspunde răului: încrederea în Dumnezeu şi folosirea mijloacelor nonviolente de înfrângere a răului. Aşadar, dorinţa de a-L urma pe Cristos din toată inima nu este consecventă, ci fundamental opusă ideii de participare la război. Unii critici ai pacifismului spun că, dac-ar fi să interpretăm învăţătura lui Isus şi a lui Petru în sensul absolutist pe care i-l conferă pacifiştii, atunci din textele respective ar trebui să deducem că nici mijloacele nonviolente de înfrângere a răului nu sunt adecvate. Isus spune foarte clar că în calitate de credincioşi nu trebuie să ne împotrivim celor ce ne fac rău, mai cu seamă că pe cruce El nu doar S-a abţinut să-Şi atace vrăjmaşii, dar nu li S-a opus în nici un fel. În Predica de pe Munte, Isus Îşi învaţă ucenicii să meargă două mile cu cei ce-i silesc, iar dacă cineva le ia haina, să-i lase şi cămaşa. Aceste porunci, spun criticii, nu par să îngăduie nici măcar mijloacele nonviolente de înfrângere a răului, ci mai degrabă sugerează că nu trebuie să ne opunem răului în nici un fel.

Nonviolenţa şi neparticiparea

Majoritatea pacifiştilor creştini insistă doar asupra evitării violenţei; dată fiind necesitatea separării bisericii de lume, spun ei, etica personală a creştinului nu poate fi impusă societăţii şi nu trebuie transformată în etică socială. Etica personală a creştinului este specifică bisericii, nu şi culturii. Deci, pentru că restul societăţii nu-l

urmează pe Cristos, nu-i putem cere să respecte porunca lui Isus de a nu recurge la violență. Desigur, creștinii ar vrea ca perspectiva lor asupra războiului să fie caracteristică întregii societăți, însă doar celor ce cred în Cristos li se cere să nu folosească forța. Ca atare, în marea lor majoritate pacifiștii creștini nu vor spune că Statul nu poate participa la războaie, ci doar că noi, creștinii, nu putem colabora cu Statul când acesta luptă în războaie. Unii pacifiști din mediul secular sau din unele denominații religioase susțin că nici Statul nu ar trebui să se implice în războaie, principala lor motivație fiind că războaiele produc daune mari atât oamenilor, cât și mediului lor de viață. Cei ce susțin pacifismul ca alternativă politico-socială se opun eforturilor Statului de a-și consolida sistemul de apărare națională. Ei insistă că banii cheltuiți pentru apărare s-ar putea întrebuința cu folos la ajutarea săracilor și a altor grupuri defavorizate social.

Printre pacifiștii creștini sunt unii care se opun nu doar participării la războaie în calitate de combatanți; ei refuză orice gen de implicare în luptă, deoarece creștinii trebuie să fie oameni ai păcii (Matei 5:9) și mesageri ai împăcării bărbaților și femeilor cu Dumnezeu (2 Corinteni 5:18-21). Acești pacifiști extremiști (deși ei nu se consideră extremiști, ci adevărați purtători ai învățăturii lui Cristos) cred că nu trebuie să colabăram cu nici un sistem care implicându-se în război provoacă moartea oamenilor pentru care S-a jertfit Cristos. Creștinul trebuie să respingă nu doar implicarea personală în luptă (deci sunt interzise orice încercări de a aplica legea), ci și implicarea în eforturile de război din culise, fiindcă și acestea îl transformă în combatant. Așadar, cel ce crede în Cristos nu poate lucra în industria de apărare sau în cadrul companiilor care fabrică armament și echipament de luptă. Pacifiștii extremiști vor să transmită celeilalte tabere de pacifiști (care interzice doar participarea în lupte ca și combatanți) că distincția făcută de ei între combatanți și necombatanți este artificială. Cu alte cuvinte, spun extremiștii, este arbitrar să îngăduim creștinilor să participe la eforturile de război, dar nu la război în mod direct sau ca și combatanți. Extremiștii spun că, dacar analiza sincer problema, ceilalți pacifiști ar înțelege că nu există

diferență morală între participarea directă în luptă ca și combatanți și sprijinirea indirectă, din culise, a luptei.

Pacifiștii moderați sau susținătorii nonviolenței răspund extremiștilor explicând că Isus interzice doar folosirea personală a forței pentru înfruntarea răului. Mai mult, s-ar putea spune că poziția pacifiștilor extremiști face imposibilă orice distincție între participarea și neparticiparea la război. Dacă le-am interzice creștinilor să sprijine industria de apărare ar însemna să tăiem veniturile multora dintre ei. Să ne gândim, de pildă, la companiile care încheie contracte cu industria de apărare, dar aceste contracte nu presupun producția de armament. Fabricile de cauciuc produc anvelope destinate atât avioanelor comerciale, cât și avioanelor militare. Pot lucra credincioșii în fabrici în care producția de echipament militar nu poate fi separată de producția de bunuri nemilitare, sau cel puțin o astfel de separare ar presupune interpretări absurde ale învățăturii biblice? Sau să ne gândim la fabricile care îmbuteliază apa potabilă. În mod clar, afacerea respectivă nu are o natură militară. Cu toate acestea, apa îmbuteliată a potolit setea soldaților americani confruntați cu realitatea deșertului în Războiul din Golf. Oare patronul creștin al unei fabrici de îmbuteliere a apei ar trebui să refuze livrarea către armată? Oare angajații creștini din aceste fabrici ar trebui să demisioneze odată ce șefii lor vând apă armatei, deși contractele cu armata reprezintă doar o mică parte din afacerile firmei? Dacă ar fi să asculte îndemnurile pacifiștilor extremiști, creștinii ar trebui să facă diferența între destinația militară și cea nemilitară a muncii lor. Pacifiștii moderați spun însă că în majoritatea cazurilor este imposibil și chiar inutil să facem o asemenea distincție, deoarece Biblia interzice doar folosirea personală a forței.

Criticii pacifismului

Principala critică adusă pacifismului nu se referă neaparat la participarea la războaie, ci la folosirea violenței în general. Să zicem că soția și copiii dvs. sunt atacați de un individ care a pătruns în casă cu gând să-i ucidă. Respectivul este un criminal înrăit care v-a ales casa

la întâmplare, iar dacă nu interveniți personal, familia este sortită pieirii. Nu mai aveți timp să chemați poliția. Ce veți face? Creștin fiind, cum ar trebui să acționați? O primă soluție ar fi să încercați să dezarmați criminalul și să-l imobilizați până la sosirea poliției. Aceasta ar fi opțiunea ideală, deși unii vor spune că și dezarmarea criminalului a necesitat folosirea forței, pentru că a trebuit să-l opriți fizic din acțiunile lui criminale. Dar dacă nu-l puteți opri decât omorându-l, pentru că altfel v-ar omorî el?

Mulți se opun pacifismului tocmai din cauza unor situații de genul acesta. După părerea lor nu este nici drept și nici creștinește să-și lase familiile măcelărite numai pentru că nu pot folosi forța când este absolut necesar. Unii spun că în astfel de cazuri folosirea forței este justificată, deoarece obligația morală de a ne proteja familia este mult mai înaltă decât abținerea de la violență. Ca urmare, astfel de cazuri creează conflict între două absoluturi morale, anume între porunca de a nu recurge la violență și porunca de a ne proteja și îngriji familiile (1 Timotei 5:8). Augustin definea situația ceva mai diferit, de aceea de-a lungul istoriei bisericii s-a ajuns la ideea că teologul îngăduia creștinilor să recurgă la forță. Augustin spunea că uneori singura modalitate prin care creștinul poate împlini legea dragostei este să folosească forța când viața aproapelui său este în primejdie. Singurul mod în care pot arăta dragoste soției și copiilor mei în situația dată este să mă opun atacatorului și, dacă nu am altă soluție, chiar să-l răpun. Dacă nu aș face asta, n-aș da dovadă de dragoste față de familia mea. Definită astfel, violența este justificată ca împlinire a supremei porunci a dragostei (Romani 13:8; Galateni 5:14).

O altă critică adusă pacifismului se referă la perspectiva asupra Statului din Romani 13:1-7. Aici apostolul Pavel sugerează că Statul este îndreptățit să folosească forța (sau să „poarte sabia") pentru a menține ordinea publică și a asigura dreptatea socială. Statul își exercită aceste responsabilități în confirmitate cu autoritatea primită de la Dumnezeu. Dacă Statul este îndreptățit să folosească forța în vederea împlinirii responsabilității primite de la Dumnezeu de a-și apăra cetățenii și de a menține ordinea, atunci de ce n-ar putea cola-

bora creştinii cu Statul care-şi împlineşte misiunea recurgând uneori la forţă? Astfel, creştinii sunt liberi atât să lucreze în instituţii menite să implementeze legea în propria ţară, cât şi să participe la misiuni militare prin care să-şi protejeze cetăţenii de atacuri venite dinăuntru şi dinafară. Un alt argument critic în acest context este că pacifiştii au standarde duble pentru că fac distincţii mult prea tranşante între etica personală şi etica socială a creştinului. Cele două obiecţii prezentate aici creează condiţiile pentru folosirea forţei şi stau la baza teoriei războiului drept.

Teoria războiului drept

Teoria războiului drept s-a format încă din vremurile Sf. Augustin, deşi primii care au sistematizat-o au fost teologii catolici ai Evului Mediu. Secole la rând, folosirea forţei a fost justificată prin prisma teoriei războiului drept. Legitimitatea ei a fost pusă la îndoială abia în perioada recentă, odată cu dezvoltarea armelor nucleare care ameninţă să distrugă întreaga planetă. Cei ce susţin teoria clasică a războiului drept spun că războiul se justifică în anumite condiţii bine definite, mai precis ca apărare împotriva atacurilor neprovocate. Unii adepţi ai teoriei războiului drept duc ideea şi mai departe justificând şi războaiele preventive (sau războaiele care anticipă atacuri iminente), precum şi războaiele care au că scop corectarea nedreptăţilor provocate ţărilor vulnerabile de către agresori mult mai puternici. Ambele genuri de războaie sunt drepte, însă definiţiile date noţiunii de război drept sunt diferite.

Criteriile tradiţionale ale războiului drept

Adepţii teoriei clasice sau tradiţionale a războiului drept spun că numai războaiele de apărare sunt justificate. Deşi definesc războiul ca atrocitate, aceştia cred că uneori războiul este necesar pentru menţinerea stabilităţii şi siguranţei la hotarele ţării. Războaiele drepte sunt cele care respectă următoarele condiţii:

1. *Războiul drept trebuie motivat de o cauză dreaptă*, care-l defineşte ca război defensiv; aceasta înseamnă că războaiele care nu

răspund unor agresiuni provocate nu pot fi justificate moral. Astfel, după ce japonezii au atacat Pearl Harbor în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, Statele Unite au avut un motiv întemeiat să răspundă atacului japonezilor declarându-le război. Dacă războiul a fost drept depinde și de restul criteriilor de îndeplinit, însă existența unei cauze drepte este o condiție absolut necesară. Totuși, războiul nu este justificat moral doar pentru că națiunea respectivă are o cauză dreaptă pe baza căreia poate declara război. Războiul este drept doar dacă întrunește și restul criteriilor.

2. *Războiul drept trebuie motivat de o intenție dreaptă*, această intenție fiind de a asigura pacea în mod echitabil tuturor părților implicate. Războiul nu trebuie purtat în vederea unei viitoare păci prin care, în loc să se restabilească siguranța națională, se caută avantajarea uneia dintre părțile implicate. Acest criteriu elimină din start războaiele de revanșă, de exploatare economică și de epurare etnică. Sunt mulți care susțin că, în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, Aliații (în afară probabil de Uniunea Sovietică) au fost animați de intenția bună sau dreaptă de a asigura o pace dreaptă (echitabilă), după cum reiese din Planul Marshall de reconstruire a Europei.

3. *Războiul drept trebuie ales doar ca ultimă soluție.* Războiul defensiv nu trebuie să intre în calcul decât dacă toate eforturile diplomatice au eșuat. Criteriul respectiv presupune faptul că eforturile diplomatice vor continua chiar și după începerea războiului, în încercarea de a opri ostilitățile la masa tratativelor, iar nu pe câmpul de luptă.

4. *Războiul drept trebuie să înceapă printr-o declarație oficială a autorităților competente.* Războiul este prerogativul guvernelor, nu al indivizilor sau al grupurilor paramilitare care desfășoară acțiuni militare în afara autorității guvernamentale. Războiul drept este declarat și susținut de principala autoritate guvernamentală și trebuie certificat de organele legislative competente, presupunând că acestea sunt funcționale în țara respectivă. Acest criteriu nu interzice dreptul indivizilor de a se autoapăra, ci acțiunile indivizilor care formează grupuri paramilitare și acționează în numele eliberării naționale, dar nu au acceptul guvernului.

5. *Războiul drept trebuie să aibă obiective limitate.* Războaiele de anihilare totală, războaiele care pretind capitularea necondiționată sau războaiele care distrug infrastructura unei țări și șansele reconstruirii ei după conflictul armat nu sunt războaie morale. Ținta războiului drept trebuie să fie pacea, iar nu umilirea sau prăbușirea economică a națiunii rivale. S-ar putea ca pacea țării aflate în defensivă să nu poată fi asigurată decât distrugând puterea militară a rivalilor, însă nu trebuie distrus și potențialul lor de a supraviețui ca națiune.

6. *Războiul drept trebuie purtat cu mijloace proporționale*, adică forța de atac asupra inamicului trebuie să fie proporțională cu amenințarea reprezentată de inamic. Forța este folosită în mod justificat doar dacă are menirea de a respinge și intimida atacul inamicului. Este interzisă folosirea forței pentru anihilare totală, cum ar fi atacul nuclear. Țara aflată în defensivă nu trebuie să distrugă mediul numai pentru a-și lichida inamicii. Tocmai acest aspect este avut în vedere de cei ce critică războiul drept, anume că folosirea armelor nucleare încalcă prezentul criteriu, și deci războaiele care folosesc în vreun fel armele nucleare nu pot fi considerate drepte. În concluzie, spun ei, atacurile americanilor asupra orașelor Hiroshima și Nagasaki au prejudiciat grav doctrina războiului drept. Cei ce cred că bombardarea celor două orașe a fost îndreptățită spun, dimpotrivă, că prin prelungirea conflictului convențional și invadarea Japoniei s-ar fi pierdut mult mai multe vieți omenești decât prin atacul nuclear. Totuși, ultimul criteriu este și mai sceptic în privința folosirii armelor nucleare.

7. *Războiul drept trebuie să respecte imunitatea necombatanților.* Doar indivizii care sunt înrolați în armată și își reprezintă guvernul pe câmpul de luptă pot fi ținte ale conflictului. Civilii, soldații răniți și prizonierii de război nu pot fi obiecte ale atacului. Pentru că în general armele nucleare distrug fără discriminări, nu pot fi considerate valide într-un război drept. În viitor armele nucleare s-ar putea perfecționa, dar până atunci tradiția războiului drept spune că imunitatea necombatanților are prioritate față de arsenalul nuclear al unei țări. Acest criteriu interzice și folosirea altor mijloace de distrugere

în masă, precum armele chimice și biologice, punând de asemenea sub semnul întrebării strategia utilizată în cel de-Al Doilea Război Mondial, anume bombardarea orașelor englezești de către naziști și a orașelor germane de către aliați.

Poziția față de textele biblice aclamate de pacifiști

În sens tradițional, o campanie militară este considerată dreaptă numai dacă întrunește toate cele șapte criterii amintite. Încercând să justifice folosirea forței pentru înfrângerea răului, creștinii care sprijină teoria războiului drept vin cu propria interpretare a textelor nou-testamentale revendicate de pacifiști. Ei spun că versetele din Predica de pe Munte se referă la vremea Împărăției,[2] descriind moralitatea ideală la care ne îndemna Isus: „Fiți, dar, desăvârșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit" (Matei 5:48). Așadar, amintitele versete nu vizează vremea de acum sau nu trebuie interpretate strict, ci reprezintă un ideal sau scopul către care tinde biserica. Versetele ce redau învățătura apostolilor Pavel (Romani 12:19-21) și Petru (1 Petru 2:18-25) sunt interpretate ca făcând referire la persecuțiile îndurate de creștini pentru credința în Cristos, iar nu la desfășurarea serviciului militar sub autoritatea Statului. Deci, dacă suntem atacați din cauza credinței noastre, nu trebuie să opunem rezistență. Textele respective nu se aplică însă în cazul atacării familiei noastre de către un criminal sau în cazul cotropirii hotarelor țării noastre. Adepții războiului drept încearcă să justifice folosirea forței și prin ierarhizarea poruncilor date de Dumnezeu.[3] Ei susțin, de pildă, că obligația de a ne apăra familia împotriva unui pericol sau

2 Mulți exegeți care abordează Scriptura din perspectivă dispensaționalistă cred că Predica de pe Munte prezintă o etică a Împărăției și nu se adresează bisericii de dinaintea celei de-a doua veniri a lui Cristos. O astfel de abordare, cât și o prezentare a diferitelor moduri de interpretare a Predicii de pe Munte, vezi în Stanley Toussaint, *Behold the King*, Multnomah Press, Portland, Oregon, 1983. De la această direcție generală face excepție eseul lui Herman A. Hoyt, "Nonresistance", în Robert G. Clouse, *War: Four Christian Views*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1991, p. 27-57.

3 O scurtă discuție despre principalele trei perspective asupra conflictelor etice, vezi în capitolul 2, intitulat "Etica creștină".

rău iminent este mai importantă decât porunca de a nu ne împotrivi celor ce vor să ne facă rău. Este discutabil dacă această obligaţie superioară ca importanţă justifică acte care depăşesc nevoia imediată de a ne apăra familia. Pacifiştii se declară nemulţumiţi de interpretările teoreticienilor războiului drept, spunând că aceştia nu pot explica învăţătura lui Isus şi a apostolilor despre nonviolenţă.

Adepţi războiului drept apără ideea folosirii forţei aducând şi argumente de natură teologică. În primul rând, cred ei, starea păcătoasă a oamenilor şi nevoia de dreptate impun folosirea forţei în societate. Atrocităţile săvârşite împotriva omenirii sunt fără precedent în secolul nostru şi demonstrează că uneori este necesar să apelăm la forţă pentru a ţine societatea sub control, ferind-o de haos. Nevoia de dragoste şi dreptate căreia i se interpune depravarea umană fac necesară folosirea forţei pentru a opri şi învinge răul. Printre teoreticienii războiului drept sunt unii care spun că, de fapt, pacifiştii ajută la răspândirea răului pentru că nu i se opun la timp şi nu încearcă să-l împiedice. Pacifiştii, la rândul lor , admit că aşa stau lucrurile, însă spun că în calitate de creştini nu au voie să recurgă la forţă. Statul are încuviinţarea de a asigura dreptatea folosind forţa, însă creştinii nu pot ajuta Statul la îndeplinirea acestei sarcini. Răspunsul pacifiştilor dă naştere celui de-al doilea argument în favoarea războiului drept, care se bazează pe rolul atribuit Statului în Romani 13:1-7.

Al doilea argument în favoarea războiului drept

În textul indicat, apostolul Pavel subliniază responsabilităţile date Statului de către Dumnezeu, anume menţinerea ordinii şi dreptăţii prin aplicarea legii şi prin pedepsirea celor ce o încalcă. Statul a primit de la Dumnezeu responsabilitatea de a asigura ordinea socială şi de a opri oamenii răi. Statul nu reprezintă un mijloc de răzbunare personală, de vreme ce răzbunarea este numai a Domnului (Romani 12:19), ci mai degrabă un agent de constrângere a celor ce-şi urmăresc exclusiv propriul interes. Afirmaţia apostolului Pavel că Statul „poartă sabia" tocmai în acest scop este cel puţin o figură de stil care denotă folosirea forţei. Versetul poate fi adus chiar şi în sprijinul

pedepsei capitale, însă nu despre ea vorbim aici. Pavel arată pe scurt că Statul este autorizat să folosească forța pentru a asigura ordinea și dreptatea socială. Ca atare, argumentul în favoarea războiului drept se concretizează după cum urmează:

1. Statul a primit de la Dumnezeu responsabilitatea de a recurge la forță numai în vederea menținerii ordinii sociale.
2. Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, creștinii au colaborat cu Statul în exersarea acestui rol.
3. Dacă rolul Statului de a asigura ordinea socială este legitim și primit de la Dumnezeu, și dacă Biblia îi prezintă pe creștini colaborând cu Statul în exersarea acestui rol, atunci creștinii de azi nu au nici un motiv să refuze colaborarea cu Statul în vederea aceluiași rol dat de Dumnezeu. Creștinii sunt chemați să sprijine Statul în îndeplinirea acestei misiuni, atâta vreme cât nu li se poruncește să acționeze împotriva Scripturii. Aceasta nu înseamnă că trebuie să recurgem la forță ori de câte ori susținem Statul, ci doar că putem folosi forța când este absolut necesar.

În replică la acest argument, pacifiștii ar putea spune că perspectiva lor asupra relației dintre creștini și Stat sau societate este diferită de a adepților războiului drept. Și nu se înșală. La rândul lor, adepții războiului drept ar putea spune că perspectiva lor asupra implicării creștinilor în societate reflectă îndeaproape învățătura lui Isus potrivit căreia biserica trebuie să fie sarea pământului și lumina lumii (Matei 5:13-16).

CINE CE CREDE?

În cercurile creștine, perspectiva pacifistă este apărată în general de anabaptiști și menoniți, grupuri care cer o mai mare separare a bisericii de lume. Pacifiștii îmbrățișează ideea celor două împărății, pământească și cerească, credinciosul fiind cetățeanul împărăției cerești. Pentru mulți aceasta înseamnă că biserica și credincioșii în particular nu trebuie să se implice politic și nu trebuie să aibă alt rol

social în afară de cel de martori ai lui Cristos, dovedind prin felul lor de viață realitatea lui Cristos și puterea poruncilor Sale de a ne orândui viața. Așadar, pacifiștii recunosc rolul legitim al Statului de a menține ordinea socială, dar insistă că noi, creștinii, nu ne putem alătura Statului în îndeplinirea acestui rol. Principalul motiv pe care-l aduc are la bază interpretarea particulară a învățăturii Noului Testament despre nonviolență. Al doilea motiv pentru care pacifiștii refuză să aibă un rol direct în schimbările sociale este teama ca puritatea bisericii să nu aibă de suferit dacă se implică în afacerile politice și sociale ale lumii acesteia.

Perspectiva adepților războiului drept referitoare la relația creștinului cu societatea este total diferită. Venind fie din tradiția reformată, fie din cea catolică, aceștia susțin că datoria noastră de creștini este să luăm parte la schimbările sociale prin implicare directă. Asta cred ei că ne învață Cristos prin porunca de a fi „sarea pământului" și „lumina lumii". Mai mult, adepții războiului drept spun că folosirea altor figuri de stil precum aluatul și plămădeala pentru a descrie rolul bisericii (ambele având o influență pătrunzătoare asupra lucrurilor cu care vin în contact) sugerează necesitatea unei mai mari implicări în societate decât permit anabaptiștii și menoniții. Așadar, tradițiile reformată și catolică au un punct de vedere diferit asupra relației dintre credincios și societate: creștinul este chemat să se implice în societate, nu să se separe de ea. Desigur, creștinul trebuie să se separe de valorile lumii, idee fundamentală atât pentru pacifiști, cât și pentru adepții războiului drept. Totuși, pentru cei din urmă relația creștinului cu societatea nu este cea zugrăvită de pacifiști; adepții războiului drept spun chiar că poziția lor este mult mai consecventă învățăturii lui Isus. Dacă le acceptăm ideea că biserica trebuie să transforme societatea prin implicare în și colaborare directă cu ea, atunci datoria noastră de creștini este să ajutăm la îndeplinirea responsabilităților date de Dumnezeu Statului chiar și în cazuri de folosire a forței.

DERIVAȚII ALE TEORIEI RĂZBOIULUI DREPT

Odată ce acceptăm perspectiva de bază a teoriei războiului drept,

anume că Biblia îngăduie folosirea forței în anumite condiții, ne-ar putea fi greu să ne mulțumim cu doctrina tradițională. Cei ce susțin definiția mai largă a războiului drept și a implicațiilor lui cred că teoria respectivă are două derivații logice. În primul rând, atacurile preventive devin acceptabile din punct de vedere moral. Dacă inamicul pregătește un atac iminent și distrugător, nu ar trebui să ne amânăm defensiva până când vom fi atacați propriu-zis. Cu alte cuvinte și în ultimă instanță, atacul preventiv este o formă de război defensiv, dacă indiciile unui pericol militar iminent sunt foarte clare.

Exemplul clasic de atac preventiv justificat ni l-a oferit Israelul în timpul Războiului de Șase Zile din anul 1967. Cu inamicii arabi la hotarele țării, Israel a înțeles că i se pregătea un atac militar de proporții, menit să-l șteargă de pe fața pământului. Ar fi fost o idee necugetată și chiar suicidală ca Israel să aștepte până când vecinii arabi treceau granița și abia atunci să-și lanseze defensiva. Atacul inițiat de Israel a fost unul de autoapărare. S-ar putea spune că odată acceptată teoria războiul drept sau defensiv, nu mai există nici o diferență morală între defensiva ca *răspuns* la un atac iminent și defensiva ca *anticipare* a atacului iminent. Probabil singura deosebire ține de coordonare sau de momentul în care se lansează atacul defensiv. Trebuie să facem însă diferența între adevăratul atac preventiv și atacul care maschează intenții agresive cu privire la inamic. Atacul preventiv este justicat numai în contextul unei amenințări clare, iminente.

În al doilea rând, cei ce spun că războiul drept este acceptabil din punct de vedere moral vor fi de acord și cu un alt tip de război. Dacă atacurile preventive sau represaliile asupra atacatorilor sunt justificate, oare nu este la fel de justificată și folosirea forței pentru a întoarce atacatorului nedreptățile săvârșite împotriva unei națiuni vulnerabile? Dacă este legitim să prevenim extinderea răului care ni se pregătește din exterior, de ce n-ar fi legitim să folosim forța pentru a suprima nedreptățile deja înfăptuite de un inamic puternic asupra unei țări vulnerabile? Astfel s-a încercat justificarea Războiului din Golf, intervențiile internaționale în fosta republică iugoslavă și îndeosebi intervențiile motivate de atrocitățile din Bosnia sau de situația catastrofală din Somalia și Ruwanda.

CONCLUZIE

Isus a spus că războaiele și veștile de război vor fi la ordinea zilei până la a doua Lui venire. S-ar putea ca sfârșitul Războiului Rece să fi curmat amenințarea unei catastrofe nucleare globale. Totuși, luptele dintre triburi și conflictele etnice sunt tot mai înverșunate și nu anunță vești mai bune pentru viitor. Răspândirea violențelor sociale și teama oamenilor de a nu le cădea victime aduc în scenă problema folosirii forței în scopul autoapărării. Așadar, chestiunea moralității războiului ne privește pe toți, chiar dacă nu suntem în situația de a merge noi înșine la luptă. Creștinii se întreabă și ei dacă pot folosi forța, și în situații de urgență chiar forța letală. Mai precis: avem voie să folosim forța doar pe câmpul de luptă, sau o putem folosi pentru propria siguranță și protecție în viața de zi cu zi? Așadar, se pare că discuțiile dintre pacifiști și adepții războiului drept vor continua până la venirea lui Cristos, Prințul Păcii, care va aduce pe pământ pacea Sa fără de sfârșit. Iată cum anunța profetul Isaia această pace universală: „Din săbiile lor își vor făuri fiare de plug și din sulițele lor cosoare; nici un popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul" (Isaia 2:4).

DE LECTURAT

Clouse, Robert G., ed., *War: Four Christian Views*, ediția a doua, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1991.

Craigie, Peter, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1978.

Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom*, University of Notre Dame Press, South Bend, Ind., 1983.

Ramsey, Paul, *The Just War: Force and Responsibility*, Scribner's, New York, 1968.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

13

LEGIFERAREA MORALITĂŢII

Imaginaţi-vă că reprezentaţi sistemul legislativ al Statului şi trebuie să formulaţi legi logice şi responsabile care vor fi puse în aplicare în toată ţara. Aţi hotărât să candidaţi în alegeri pentru a vă putea susţine convingerile creştine, iar acum că aţi fost ales doriţi să-l reprezetaţi pe Cristos în mediul politic. Parte din această slujbă o constituie formularea unor proiecte legislative care reflectă moralitatea creştină şi votarea legilor conform convingerilor dvs. Ce fel de legi veţi vota? În ce măsură veţi sprijini legiferarea moralităţii creştine într-o societate seculară şi pluralistă? Consideraţi că este nimerit să vă prezentaţi poziţia creştină în arena politică? Acestea sunt întrebările vehiculate în cadrul dezbaterilor despre legiferarea moralităţii, într-o cultură care presupune separarea bisericii de Stat şi este definită în mod fundamental de pluralism.

În calitate de creştin, aveţi responsabilitatea de a fi sarea pământului şi lumina lumii indiferent de poziţia pe care o ocupaţi: în casa dvs., într-o companie modestă, într-o universitate mare sau în legislativul Statului. Posibilitatea legiferării moralităţii biblice din aceste poziţii este însă o cu totul altă problemă. Evident, unele aspecte ale moralităţii biblice pot face obiectul eforturilor legislative. Altele ţin însă exclusiv de convingerile morale, nu de puterea politică. Subiectul capitolului de faţă este întrebarea cum facem diferenţa între moralitatea care poate fi legiferată politic şi moralitatea care porneşte din convingeri ce transcend politicul.

Ca şi legislator creştin, în ce măsură apelaţi la moralitatea creştină când luaţi decizii în privinţa următoarelor legi:

1. O lege care interzice avortul la cerere
2. Un proiect de lege care interzice suicidul asistat medical sau eutanasia activă
3. Un proiect de lege care legalizează căsătoriile între homosexuali, recunoscându-le toate responsabilitățile și drepturile civile aferente
4. Punerea în vigoare a legilor împotriva sodomiei (legi care interzic relațiile sexuale între persoane de același sex), aflate pe lista de așteptare în mai multe state
5. Legi care definesc adulterul ca delict
6. Un proiect de lege care abrogă pedeapsa capitală în statul dvs.
7. O lege care impune restricții surogatului maternal comercial

CORELAREA LEGII CU MORALITATEA

Când diferite grupări, și în special cele religioase, încearcă să influențeze societatea, apar voci critice care spun că moralitatea nu poate fi legiferată. Adevărul acestei afirmații depinde de sensul dat noțiunii de moralitate. Dacă prin moralitate înțelegem convingeri morale, acestea cu siguranță nu pot fi legiferate. De fapt, Primul Amendament garantează libertatea religioasă și de expresie tocmai în ideea că Statul nu trebuie să impună cetățenilor săi o convingere anume. Dacă prin moralitate înțelegem o intenție morală, nici aceasta nu poate fi legiferată. Intenția morală a individului se schimbă datorită convingerilor, iar nu prin constrângere, pentru că intenția noastră se bazează pe posibilitatea de a alege liberi. Totuși, dacă prin moralitate înțelegem un comportament moral, acesta poate fi și este legiferat la ordinea zilei în întreaga lume.

Majoritatea legilor au o nuanță morală. De pildă, chiar și legile care reglementează circulația pe banda corectă a drumului presupun respectul pentru viață și proprietate. Este just să spunem că șoferii care nu respectă sensul de mers, ignorând și alte legi rutiere similare, nu prețuiesc nici viața, nici proprietatea. Mulți oameni cred că legile sunt valide dacă se bazează pe principii morale general-acceptate,

deci legile care contravin acestor principiii nu sunt valide. Așadar, între lege și moralitate există de cele mai multe ori o legătură importantă.[1] Urmează întrebarea iminentă: Care este relația dintre păcat și lege? sau altfel spus: Care comportamente imorale ar trebui considerate ilegale?

Oare creștinii preocupați de moralitatea socială pot decide care comportamente trebuie adaptate la lege? De multe ori, modul în care creștinii înțeleg să se implice în societate este la fel de important precum ideile pe care vor să le transmită. Prin faptul că își depun candidatura pentru o anumită funcție, unii încearcă să ajungă la putere cu scopul de a-și materializa ideile în legi. Alții se folosesc de diverse tactici, ca boicotul, pentru a crea presiuni și a influența autoritățile publice să voteze cum doresc ei. Alții folosesc diferite convingeri morale invocând originea lor divină, vezi Cele Zece Porunci sau Predica de pe Munte. Alții însă se folosesc de convingeri morale bazate pe principii morale generale (dreptatea, echitabilitatea și egalitatea), pe consecințe (fie negative, fie pozitive) sau pe drepturi și libertăți (libertatea de expresie, dreptul la viață privată, libertatea cuvântului și dreptul de a trăi).

Modul în care biserica încearcă să influențeze legalizarea anumitor comportamente este foarte important. Biserica trebuie să continue să se facă auzită și să nu-și compromită misiunea de a evangheliza și uceniciza lumea. Cu alte cuvinte, biserica trebuie să fie întâi de toate o comunitate-model, în care prin viața lor ca familie credincioșii mărturisesc că sunt copii ai lui Dumnezeu, diferiți de lume. În al doilea rând, când încearcă să influențeze comportamentul moral al societății, creștinii trebuie să înțeleagă că lumea este receptivă până

1 Mai multe despre relația dintre lege și moralitate, în: H. L. A. Hart, *Law, Liberty, and Morality*, Oxford University Press, London, 1963; Lord Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London, 1965; dezbaterea dintre Hart și Lon Fuller, profesor de Drept la Harvard, în Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review* 71 (februarie 1958): 593-629; și Fuller, "Positivism and Fidelity to Law", *Harvard Law Review* 71 (februarie 1958): 630-672. Dezbaterea este prezentată pe scurt în Scott B. Rae, *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood: Brave New Families*, Praeger, Westport, Conn., 1994, p. 126-129.

la un punct față de învățătura Scripturii. Dacă lumea nu recunoaște autoritatea Scripturii (mulți necreștini spun că doar anumite porțiuni din Biblie au autoritate morală), este mai prudent și mai util să folosim argumente care nu depind exclusiv de Scriptură sau de o anumită doctrină. Deși nu avem voie să ne compromitem teologia, întrebuințarea unei terminologii și unor argumente mai apropiate de spațiul secular ar putea capta atenția audienței care nu recunoaște Biblia ca unică sursă a autorității morale.

SENSUL SCHIMBĂTOR AL PLURALISMULUI

Rămâne în continuare întrebarea: Care comportamente imorale trebuie considerate ilegale chiar și în societatea noastră pluralistă? Cuvântul *pluralism* sugerează existența unei game largi de filosofii și concepții despre lume și viață, aflate în competiție în societatea prezentă. Noțiunile de pluralism și toleranță merg mână-n mână, pentru că societatea pluralistă nu are la bază doar mai multe perspective despre lume și viață, dar și necesitatea de a arăta toleranță celor ce afișează păreri diferite de ale noastre. De pildă, există o mulțime de perspective religioase diferite, variind de la protestantismul liberal și catolicism la diverse religii orientale. Există însă multe alte grupuri care nu au neaparat fundament religios, dar își dispută influența socială, precum feminismul radical, adepții mișcării New Age, laicii și ecologiștii radicali. Pluralismul se vrea un teren deschis în care perspectivele sunt în competiție, iar toleranța este cea mai înaltă virtute. Din păcate, mai nou definiția pluralismului suportă schimbări de sens și nu mai presupune doar toleranță față de păreri diverse. În prezent toate aceste păreri se vor acceptate ca fiind egale ca statut și valide, pentru că toate implică afirmații religioase al căror adevăr nu poate fi verificat de societate. Trecerea de la tolerarea unor păreri deunăzi considerate greșite, la acceptarea lor ca fiind valide ne pune dinaintea unei schimbări de sens semnificative.

Societățile pluraliste insistă asupra separării bisericii de Stat, adică Statul nu poate favoriza sau susține nici una dintre părerile diferite despre lume și viață, fie ele religioase sau nu. La origini, Pri-

mul Amendament garanta libertatea religioasă în sensul că interzicea conducerii civile să instituie biserici sprijinite de Stat după modelul Europei, unde amestecul Statului în problemele bisericii a avut rezultate dezastruoase, precum războaiele și persecuțiile religioase. Primul Amendament garanta libertatea religioasă interzicând instituirea unei biserici naționale (a Statului). Statul trebuia să fie neutru în relație cu oricare dintre grupările religioase, ceea ce însemna în mod clar asigurarea libertății religioase.

Totuși, separarea bisericii de Stat nu presupunea că Statul trebuie să fie neutru sau ostil religiei în general. Mulți dintre părinții fondatori care au scris părți din Declarația Drepturilor Omului au specificat că în democrație este nevoie de regulile și drepturile morale despre care vorbește religia. Iată în continuare câteva dintre părerile lor privind importanța religiei în societățile democratice.[2]

Thomas Jefferson: „Mai putem considera că avem libertăți naționale sigure dacă le privăm de singura lor bază solidă, de convingerea din mințile oamenilor că aceste libertăți sunt un dar de la Dumnezeu?" După cum menționa Jefferson în partea introductivă a Declarației de Independență, este evident că drepturile și libertățile au în ultimă instanță fundament teologic și trebuie menținute cu ajutorul religiei. Jefferson mai spunea că „religia trebuie privită ca supliment al legii în conducerea civilă, fiind alpha și omega legii morale."

James Madison scria Carta (drepturilor și libertăților) Teritoriilor de Nord-Vest, subliniind: „Religia, moralitatea și cunoașterea sunt necesare pentru o guvernare stabilă și pentru fericirea oamenilor, de aceea vor fi mereu încurajate în școli și prin mijloacele de educare." Madison, reprezentant al Congresului, încuraja conducerea civilă să promoveze educația morală și religioasă, idee care astăzi ar fi considerată o încălcare a principiului separării bisericii de Stat.

George Washington exprima următoarele gânduri în discursul de încheiere a celui de-al doilea mandat: „Unde ar fi siguranța proprietății, a bunului nume, a vieții, dacă am elimina sentimentul obligației religioase din jurămintele noastre, care sunt instrumente de

2 Citatele care urmează provin din cartea lui A. James Reichley, *Religion in American Public Life*, Brookings Institution, Washington, D.C., 1985, p. 89-106.

investigație în curțile de justiție? Să presupunem cu toată precauția că putem avea moralitate și fără religie. Oricât am lăuda înrâurirea educației alese asupra minților luminate, rațiunea și experiența ne împiedică să credem că națiunea noastră poate fi morală și fără a avea principii religioase."

Benjamin Franklin a formulat un program de educație publică, în care specifica: „Istoria demonstrează necesitatea religiei printre oameni, avantajul caracterului religios printre indivizi și superioritatea religiei creștine printre toate celelalte religii, fie ele antice sau moderne. Marile mase de bărbați și femei au nevoie de motivații religioase care să-i oprească de la vicii, să-i întărească înspre virtuți și să-i învețe să practice virtutea până când aceasta devine un obicei."

Părinții fondatori nu și-au putut imagina o societate în care Statul să fie neutru sau ostil religiei în general. După cum menționa A. James Reichley de la Brookings Institution, „convingerea părinților fondatori că societatea civilă trebuie plasată într-un context religios a stat la baza articolului din Constituție privind libertatea de exprimare. Primul Amendament nu este neutru în ce privește valoarea religiei, așa cum nu este neutru nici în ce privește libertatea de expresie a presei independente. Părerea unanimă a părinților fondatori a fost că separarea funcțională dintre biserică și Stat trebuie încurajată fără a periclita sprijinul și îndrumarea de care se bucură conducerea din partea bisericii."[3] Însă de la data scrierii sale și până în prezent, interpretarea Primului Amendament s-a schimbat considerabil. La origine, amendamentul se referea la libertatea *religiei*, dar astăzi este interpretat ca eliberare (desprindere) *de* religie. Cu alte cuvinte, astăzi se crede că părerile religioase trebuie păstrate în sfera vieții private, că nu trebuie să intervină în chestiuni de politică publică ce privesc societatea ca întreg. Societatea ar trebui să se debaraseze de religie în probleme care-i afectează atât pe oamenii religioși, cât și pe cei nereligioși. Așadar, prin definiția actuală oamenii religioși nu trebuie lăsați să participe la legiferarea moralității religioase.

Ironia noului sens dat separării bisericii de Stat este că, dintru începutul democrației americane, grupurile religioase au exercitat

3 Ibid., p. 113.

influență asupra societății și au încercat să-și legifereze propriile perspective morale. De pildă, abolirea sclaviei, prohibiția și o serie de legi importante din cadrul Strategiei New Deal au fost puternic influențate de grupurile religioase. Abia în ultimii douăzeci de ani, odată cu formarea Dreptei Religioase, s-a născut ideea că aceste eforturi încalcă principiul separării bisericii de Stat. Cei ce acceptă sau nu perspectiva Dreptei Religioase trebuie să știe că din nefericire mișcarea este victima standardelor duble, fiind singura care avansând moralitatea bazată pe religie a întâmpinat o largă opoziție publică nemulțumită că mișcarea încălca Primul Amendament. Au fost și alte grupări religioase care în timp și-au exersat influența asupra legiferării moralității. De exemplu, mișcarea pentru Drepturile Civile din anii 1960 și protestele împotriva Războiului din Vietnam au beneficiat de sprijinul principalelor denominații protestante și catolice, care nu au fost acuzate de încălcări ale Primului Amendament. Totuși, când Dreapta Religioasă și catolicii conservatori s-au opus avorturilor ori când bisericile evanghelice au venit cu ideea introducerii rugăciunii în școlile publice, au fost cu toții acuzați de încălcarea principiului separării bisericii de Stat. Noua interpretare dată Primului Amendament nu este doar inconsecventă, ci chiar pierde din vedere intenția originară a părinților fondatori.[4] Ea nu poate justifica excluderea grupurilor religioase de la procesul legiferării moralității.

LEGIFERAREA MORALITĂȚII CREȘTINE: TREI PERSPECTIVE

Comunitățile religioase care încearcă să arate asupra căror comportamente morale ar trebui să intervină legea, sunt familiarizate cu conceptele de pluralism și separare a bisericii de Stat. De vreme ce grupurile religioase care încearcă să legifereze comportamentul moral nu încalcă nici perspectiva pluralistă și nici Primul Amendament, rămâne valabilă întrebarea: Care comportamente imorale ar trebui considerate ilegale? Există însă o întrebare și mai importantă: Pe ce bază trebuie considerate ilegale acele comportamente imorale?

4 Pentru detalii despre acest aspect important al legiferării moralității, vezi John Neuhaus, *The Naked Public Square*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983.

În mediile creştine această întrebare a dat naştere la trei orientări diferite: (1) teonomiştii (sau reconstrucţioniştii creştini); (2) cei ce doresc întoarcerea la creştinismul american de odinioară; şi (3) pluraliştii. Teonomiştii şi cei ce doresc întoarcerea la creştinismul american pun la îndoială legitimitatea şi înţelepciunea separării bisericii de Stat, pe când pluraliştii susţin necesitatea separării bisericii de Stat. Adoptarea de către societate a poziţiei teonomiste, pe de o parte, sau a ideii întoarcerii la creştinismul american, pe de altă parte, ar duce la schimbări semnificative în ce priveşte rolul grupurilor religioase în deciziile publice.

Teonomiştii

Potrivit teonomiştilor, acele legi morale şi civile din primele cinci cărţi ale Vechiului Testament care sunt subliniate în Noul Testament trebuie respectate şi de societatea actuală.[5] Desigur, porţiunile ceremoniale din Lege incluzând sistemul sacrificial şi sărbătorile religioase au fost anulate odată cu venirea lui Cristos, deci nu mai sunt valabile astăzi. Dar, atâta timp cât celelalte părţi din Lege nu au fost eliminate de revelaţia lui Dumnezeu în Cristos, înseamnă că sunt încă valabile nu doar pentru biserică, ci şi pentru societate în general. Un teonomist scria: „Până la ultimul ei detaliu (până la ultima literă), chiar şi ultima poruncă dată de Dumnezeu trebuie recunoscută ca universal-valabilă, dacă Dătătorul Legii nu a modificat-o ulterior."[6]

Teonomiştii sunt foarte sensibili la decăderea morală din prezent şi spun că legea lui Dumnezeu priveşte toate popoarele, nu doar poporul Israel, astfel că legile care nu au cunoscut modificări în Scriptură continuă să fie valabile şi azi. De pildă, odată cu învierea lui Cristos creştinii celebrează ziua de odihnă în prima zi a săptămânii, astfel că nu ne mai este impus Sabatul din tradiţia ebraică. Teonomiştii insistă ca legile actuale să fie aplicate în conformitate cu legile

5 Printre principalii ideologi actuali ai teonomiei se numără Greg L. Bahnsen (vezi nota 6 în continuare) şi Rousas John Rushdoony, precum şi economistul Gary North, fondator al Institute for Christian Economics.

6 Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, N.J., 1984, p. 40-41.

civile din Vechiul Testament. Unele legi ar fi ușor de pus în practică, de pildă aplicarea pedepsei cu moartea pentru o serie de fărădelegi, nu doar pentru crimă. În alte cazuri însă, conformarea la legile Vechiului Testament ar fi problematică. De pildă, legile referitoare la proprietate, vezi Anul Jubiliar, sau legile privind răscumpărarea proprietății (Levitic 25) au fost destinate unei societăți bazate pe agricultură, iar nu statului modern industrializat. Legile respective ar putea fi aplicate în țările care trec pentru prima oară prin reforma agrară, dar nu în țările occidentale puternic industrializate.

Întoarcerea la creștinismul american de odinioară

A doua perspectivă, susținută de cei ce doresc întoarcerea Americii la creștinismul originar, este animată de idealuri asemănătoare, dar mult mai realiste. Perspectiva cunoaște o formă moderată și una radicală. Adepții poziției moderate cred că Statele Unite și-au uitat bogata moștenire creștină, care acorda odinioară creștinilor o mai mare putere de influență în chestiunile sociale din Stat. Societatea prezentă a eliminat valorile creștine din multe zone ale vieții publice. Adepții poziției moderate cer creștinilor să dea dovadă de curaj și să reintroducă valorile creștine la toate nivelele de conducere, așa încât legile țării să reflecte îndeaproape principiile învățăturii creștine.[7] Ca și teonomiștii, adepții acestei poziții susțin că Dumnezeu a dat Legea atât pentru credincioși, cât și pentru necredincioși și că ambele grupuri vor da socoteală de respectarea ei. Totuși, spre deosebire de teonomiști, ei nu cred că legile țării trebuie să se conformeze legii Vechiului Testament.

Adepții poziției moderate cred, de asemenea, că biserica nu mai este supusă Legii precum Israelul din vechime. Dimpotrivă, doar principiile generale revelate în Lege sunt valabile astăzi, nu și poruncile ei specifice. Ei vor să pună capăt separării dintre biserică și Stat, pentru ca ambele părți să conlucreze în vederea bunăstării cetățenilor. Societatea, spun ei, ar avea numai de câștigat dacă ar urma valorile creștine și s-ar ghida moral după preceptele credinței creștine

7 Principalii ideologi ai acestei poziții sunt John Whitehead și Harold O. J. Brown. Se crede că și Francis Schaeffer ar trebui introdus în acest grup.

pentru a evita o viitoare prăbuşire morală. Ca atare, cele Zece Porunci şi principiile Noului Testament ar trebui să stea la baza legii civile americane.

Adepţii poziţiei radicale sugerează că America trebuie să revină la convingerile creştine de odinioară în mod deliberat şi general. Dând ca exemplu societatea puritană din Lumea Nouă a secolului XVII şi presbiterianismul scoţian din aceeaşi perioadă, radicalii afirmă că „toate popoarele din zilele noastre ar trebui să-şi arate credinţa în Isus Cristos prin documentele lor publice şi să creeze structuri şi legi politice care fac cinste lui Dumnezeu promovând dreptatea Lui."[8] Radicalii cred că lucrurile cu adevărat importante pe care le pot face creştinii în societate nu sunt reformele specifice, ci reformarea generală a conducerii, care să recunoască autoritatea lui Cristos asupra Statului şi în viaţa cetăţenilor. Atât poziţia moderată, cât şi cea radicală susţin că separarea bisericii de Stat nu este în interesul societăţii. Ei creează nelinişte printre necreştini, care se îndoiesc că Statul le va proteja drepturile dacă se va conduce după această poziţie.

Pluraliştii

A treia perspectivă este cea pluralistă. Luând ca argument pilda cu grâul şi neghina (Matei 13:24-43), pluraliştii spun că Dumnezeu a îngăduit să crească neghina în grâu în vremea premergătoare celei de-a doua veniri a lui Cristos, deci El îngăduie (şi la fel ar trebui să facă şi biserica) existenţa unor perspective variate despre lume şi viaţă în societatea noastră. Totodată, de vreme ce Dumnezeu nu ne impune ce să credem, ci ne lasă pe noi să alegem, înseamnă că într-un Stat organizat de Dumnezeu părerile diferite despre lume şi viaţă coexistă şi se află în competiţie. Aşadar, nu este problema Statului să legifereze moralitatea creştină, după cum susţineau teonomiştii şi adepţii întoarcerii la creştinismul american originar.

Pluraliştii afirmă că, fiind principalul text biblic referitor la conducerea civilă, Romani 13 arată că rolul Statului este de a asigura ordinea şi dreptatea socială. Statul nu se ocupă de chestiunile private

8 Gary Scott Smith, ed., *God and Politics: Four Views of the Reformation of Civil Government*, Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, N.J., 1989, p. 173.

dintre oameni care nu produc conflicte sau pagube reale. Principalul rol al bisericii este de a se folosi de convingeri morale, nu de constrângeri legale, în vederea reformării moralităţii publice în conformitate cu etica biblică. Pluraliştii spun că moralitatea creştină trebuie adoptată doar pentru asigurarea ordinii sociale, pentru protejarea drepturilor civile fundamentale, pentru înlăturarea nedreptăţilor evidente şi pentru respectarea dreptăţii sociale. Aceste legi trebuie să fie realizabile,adică trebuie să beneficieze de sprijin general.

APLICAREA PERSPECTIVELOR

Revenind la cazul legilor prezetate în introducere (şi pe care vi s-ar putea cere să le votaţi în calitate de legislator creştin) este cert că fiecare dintre cele trei poziţii va vota diferit. Iată, din nou, legile specifice în cazul cărora trebuie să decideţi cum votaţi:

1. O lege care interzice avortul la cerere
2. Un proiect de lege care interzice suicidul asistat medical sau eutanasia activă
3. Un proiect de lege care legalizează căsătoriile între homosexuali, recunoscându-le toate responsabilităţile şi drepturile civile aferente
4. Punerea în vigoare a legilor împotriva sodomiei (legi care interzic relaţiile sexuale între persoane de acelaşi sex), aflate pe lista de aşteptare în mai multe state
5. Legi care definesc adulterul ca delict
6. Un proiect de lege care abrogă pedeapsa capitală în statul dvs.
7. O lege care impune restricţii surogatului maternal comercial

În mod clar, teonomiştii vor sprijini pedeapsa capitală, se vor opune căsătoriilor între homosexuali şi vor vota toate celelalte proiecte de lege. Adepţii întoarcerii la creştinismul american originar vor vota legile care interzic avortul, eutanasia şi surogatul maternal, se vor opune proiectului de lege care cere legalizarea căsătoriilor homosexuale şi, în general, se vor pronunţa în favoarea pedepsei capi-

tale. Pluraliştii se vor opune intrării în vigoare a legilor împotriva sodomiei şi proiectului de lege care defineşte adulterul ca delict. Unii pluralişti vor susţine surogatul maternal, dar vor apărea diferenţe de opinie în ce priveşte pedeapsa capitală. Pluraliştii nu vor sprijini legile care intervin în chestiuni de viaţă privată, care nu se referă la o nedreptate evidentă şi care nu sunt realizabile sau nu se bucură de acordul general.

CONCLUZIE

Indiferent de poziţia exprimată referitor la legiferarea moralităţii, toţi creştinii recunosc importanţa bisericii ca model de comunitate morală, fidelă lui Dumnezeu şi hotărâtă să promoveze dreptatea şi mila. Însă încercările bisericii de a influenţa societatea sunt inutile dacă noi înşine nu trăim potrivit convingerilor morale pe care vrem să le transmitem societăţii. Ca şi creştini trebuie să ne străduim să trăim conform standardelor pe care le vrem apărate de lege. De pildă, nu trebuie să proclamăm legile care interzic avortul dacă noi înşine suntem gata să întrerupem sarcinile nedorite sau să-i încurăjăm pe alţii s-o facă. În plus, biserica trebuie să specifice pe ce bază consideră că unele acţiuni trebuie declarate imorale, iar altele morale. În sfârşit, biserica trebuie să-şi practice convingerile morale înalte, altfel ar face legi de valabilitatea cărora societatea s-ar îndoi. Deşi majoritatea grupurilor de interes votează legi neconvingătoare, biserica trebuie să fie diferită nu numai prin mesajul transmis, ci şi prin maniera în care încearcă să influenţeze societatea.

DE LECTURAT

Audi, Robert şi Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1997.

Bandow, Doug, *Beyond Good Intentions: A Biblical View of Politics*, Crossway, Wheaton, Ill., 1988.

George, Robert P., *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Greenawalt, Ken, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, New York, 1988.

Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983.

INDEX GENERAL

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INDEX GENERAL

aboliționiști 273, 278, 287
abstinență 294, 298
abuzul copiilor 174, 175
abuzul de droguri 12
activiști homosexuali 301, 303, 308, 309
ADA (adenozinaza sau adenozindeminaza) 228
adepții mișcării New Age 344
adevărul descoperit de eticienii 56
adopție 197, 203, 204, 205, 211
adopții pe piața neagră 213
Al Doilea Război Mondial 42, 260, 319, 332, 334
Al Optulea Amendament 273, 274, 278
Al Treisprezecelea Amendament 214
altruism 107, 108
Amendamentul Hyde 162
amniocenteză 175, 225
anabaptiști 336
anarhie 106
anemia drepanocitară 223
anomalii genetice 219, 221, 225, 226, 227, 228, 230
antropologie 60, 85, 89
Anul Jubiliar 30, 37, 349
anul sabatic 30
apetitul 65, 70, 85
Argumentul compasiunii 244
Aristotel 15, 56, 57, 59, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 76, 77, 80, 81, 85, 125, 128, 254
armele chimice și biologice 334
arme nucleare 331, 333, 339
Augustin 15, 55, 56, 57, 58, 59, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 330, 331
autoritate morală 58, 59, 344
Averroës 63, 80
Avicenna 63, 80
Avort
  contextul biblic 158
  dreptul constituțional la 159, 161, 170
  După primul trimestru 159
  în caz de viol 159
  învățătura Bibliei despre 164
  opoziția catolică față de 47
  viol și incest 176, 177

Barth, Karl 39, 45
Benedict, Ruth 116
Bentham 57, 84, 91, 92, 95, 108
Bentham, Jeremy 57
bestialitate 139
Biblia
  despre familie şi copii la noile tehnologii reproductive? 190
  despre regula generală de procreare 197
  despre suveranitatea lui Dumnezeu asupra morţii 249
  şi argumentul compasiunii 244
Biserica Romano-Catolică. *vezi şi* Tradiţia catolică
  restricţionarea substanţială a tehnologiilor reproductive 194, 196
  şi legea naturală 21
Blade Runner 219
boala Huntington 222, 227
boli ale hemoglobinei 228
boli cu transmitere sexuală 293, 311
boli genetice 219, 227, 228
Boys from Brazil 219
Brown, Louise 201
Brunner, Emil 39, 45
„Bubble Boy" 228
bunătate
  noţiunea creştină 41

Cain 165, 289
cale de mijloc 69
Calvin,Jean 77
cancer mamar 220
cazul Baby M 209
căsătorie
  activitatea sexuală în afara 307
  frumuseţea relaţiilor sexuale în cadrul 298
  pervertirea prin adulter 297
  relaţiile sexuale până după 310
Cele Zece Porunci 23, 28, 31, 49, 286, 343
Cetatea lui Dumnezeu 75, 76
chipul lui Dumnezeu 83, 99, 107, 111, 214, 255, 265, 279, 287, 288
chirurgie genetică 230
Clonarea umană 231
cod genetic 170, 222, 224, 229, 231, 304
Codul lui Hammurabi 27, 60, 207
concepere 47, 178, 179, 181, 184, 194, 197, 211
condamnarea la moarte 169, 272, 273, 275, 280, 285, 290
condamnare la moarte 281
conducerea civilă 345, 350
contracepţie 48, 159
convenţionalism 118
copil conceput „în eprubetă" 201
crimă 25, 120, 123, 271, 272, 273, 275, 279, 280, 287, 349
criptanasie 256, 259
Crispina Calvert 209

d'Aquino,Toma 15, 40, 55, 56, 57, 59, 63, 78, 79, 82, 83, 87, 125, 254

decizii morale 15, 102, 134
Declarația de Independență 345
deontologie 22, 33, 34, 38
design-ul embrionar 231
dilema lui Eutifron 21
dileme morale 13, 14, 15, 42, 125
directive de eutanasie 241
discriminare 113, 224, 301
distrofia musculară 228
diversitatea culturală 120
Doe vs. Bolton 160
Dolly (oaia) 219, 232
Dreapta Religioasă 347
Dreptatea
  cu orice preț este inconsecventă cu etica lui Isus 282
  impusă de Stat 335
  presupune a acționa potrivit legămintelor sau jurămintelor pe care le-am făcut 88
drept natural 87
drepturi părintești 209
drepturi umane 178
Duhul Sfânt
  roada 38
  rolul 37

ecologiștii radicali 344
egoism etic 19, 84, 87, 102
embrionii prelevați 158
emotivism 17, 114
empirism 90
enzime 229
Epictet 73
epicurieni 72, 74, 125
epistemologie 59, 60, 89, 91
Etica afacerilor 143
etica aretaică 16, 18, 125
etica biblică 21, 38, 351
etica creștină 9, 17, 19, 21, 38, 44, 45, 46, 53, 55, 56, 57, 80
etica descriptivă 16, 17
Etica greacă clasică 63
Etica medicală 133, 137
Etica Nicomahică 67, 69
etica normativă 16, 17
etica personală 15, 24, 25, 60, 74, 85, 275, 327, 331
Etica prefilosofică 60, 62
etica profesională 14
etica sexuală 20, 294
etica situațională 118
etica socială 24, 25, 31, 78, 83, 85, 275, 331
Etica Vechiului Testament 22
eutanasie activă 239, 244, 246, 250
eutanasie pasivă 238
Eutifron 21, 39, 40, 41
Ev Mediu 59
experiența eugenică nazistă 230

fertilizarea in vitro 183, 188, 191, 201, 207, 221
fibroza chistică 223, 227, 228
Fletcher, Joseph 118
Franklin, Benjamin 346
Furman vs. Georgia 272

gândire morală 1, 4, 7, 22, 57, 95, 97, 101, 108, 109, 130, 131, 246
genocidul musulmanilor 319

GIFT(transferul intrafalopian al gameţilor) 191, 192, 194, 200, 201, 202, 206
Gregg vs. Georgia (1976) 273

Harris, Robert Alton 271, 285
hedonism 75
Hemlock Society 97, 98, 99, 100, 236
Herskovits, Melville 116
Hobbes, Thomas 57, 77, 84, 86, 88, 103
homosexualitatea 9, 13, 17, 25, 48, 113, 114, 200, 294, 297, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310
Hook, Sidney 258
hrană şi lichide 235, 262, 263
Hume, David 57, 89, 90, 114
Humphry, Derek 236

imoralitate sexuală
  în Noul Testament 299, 310
  în Vechiul Testament 27
incest 123, 176, 177, 179
infanticid 244
Informaţia genetică 222
ingineria genetică 220, 230
inseminarea artificială 188, 191
Islamul
  ca bază a eticii 39
  exemplu de teocraţie 24
  şi condamnarea la moarte 272
  şi formele justiţionare exagerate 274
  şi rata criminalităţii 276
Israel 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 37, 49, 103, 280, 285, 286, 287, 289, 297, 305, 320, 321, 338, 348
Isus Cristos
  cei ce cred în El 286
  preexistenţa Lui 166
  reîntoarcerea Americii la credinţa în 350
Împărăţia lui Dumnezeu 32, 68, 77

Jefferson, Thomas 345
„joacă de-a Dumnezeu" 231, 257
Jurământul lui Hipocrate 237, 249

Kant, Immanuel 57, 91, 309
Kevorkian, Jack 236
Kluckhohn, Clyde 122, 123

Ladd, John 116
Lameh 289
legea ceremonială 23, 286
legea divină 81, 82
Legea drepturilor pacientului 241
legea mozaică 285, 287
Legea naturală 23, 40, 44, 45, 47, 52, 53, 81, 82
legea penală 82
legea răscumpărării 30, 37
legea secerişului 31
legea umană 82
legea veşnică 81, 84
lege civilă 82
lege naturală 21, 40, 44, 45, 46,

47, 49, 52, 58, 81, 82, 106, 201
leucemie 221
Leviatan 89
Lewis, C. S. 47, 61
literatura de înţelepciune 22, 25, 82
Locke, John 77, 78, 84
Lucreţiu 71
Luther, Martin 56, 77

MacIntyre, Alasdair 63, 96, 115, 126, 131
Macquarrie, John 47
Madison, James 345
Maica Teresa 12
Maimonides, Moses 63, 80
maniheism 75, 76
Marcus Aurelius 73
mântuire 52
menoniţi 336
metaetică 114
Mill, John Stuart 57, 91, 95, 108
moralitatea creştină 46, 341, 350, 351
moralitatea sexuală 20, 314
multiculturalism 19, 119
Multiplicity 219

Niebuhr, Reinhold 52, 77
nonrezistenţă 323
nonviolenţă 323, 326, 335, 337
Nozick, Robert 88

Operation Rescue 159, 326
ordinea naturală 51, 306
ordinea raţională 51
organe biologice 232

pacifism 320, 322, 323, 325
păcate sexuale 284, 305
pedeapsa capitală 9, 13, 15, 257, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 342, 351, 352. *vezi si* condamnarea la moarte; vezi si condamnare la moarte
Pentateuh 23
pierderea sarcinii 169, 193, 225
Platon 11, 20, 21, 39, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 76, 77, 79, 80, 83, 125
pornografie 310
Predica de pe Munte 33, 36, 322, 325, 326, 327, 334, 343
Primul Amendament 342, 344, 345, 346, 347
procreare 190, 194, 195, 196, 197, 201, 210, 211, 228
Proiectul Genomului Uman 220, 222, 304
prostituţie
  religioasă 300
protestanţi 21, 45, 201
Puritate sexuală 311

qadosh 25

Rachels,James 104, 244, 245, 250, 251, 252, 255
Rahav, din Iosua 42, 43
Ramsey, Paul 238
Războiul din Golf 318, 319, 320, 324, 329
Războiul Rece 16, 317
reabilitare 281
realismul moral 52
reconstrucţionişti 287
Relativism 113, 116, 121, 131
relativismul cultural 19
relativismul etic 57, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123
relaţii sexuale premaritale 310, 313. vezi si abstinenţă
revelaţia specială 14, 23, 40, 41, 47, 50, 52, 55, 82, 110, 131, 135
ritual religios păgân 27
Roe vs. Wade (1973) 159
Rousseau, Jean Jacques 78

Sabat 34
sacramente 76
sanctitatea vieţii 206, 237, 246, 269, 276, 280, 284, 287, 288
sarcina la adolescente 12
Seneca 73
„sex protejat" 311
sex protejat 311
sfinţenie 25
sfinţire 25, 126
SIDA(sindromul imunodeficienţei dobândite) 133, 134, 135, 136, 141, 142, 228, 293, 309, 311
sindromul Down 176, 221, 222, 225, 226, 227, 244, 245
sisteme bazate pe acţiune 18
sisteme bazate pe virtute 18
sisteme etice 15, 18, 56, 57, 101, 106, 125
sistemul de legi iudeo-creştin 256
Sistemul etic iudeo-creştin 21
sistemul imunitar 229
Smith, Adam 106
Society for the Right to Die 236
Socrate 20, 63
stare vegetativă permanentă 235, 242, 253, 254, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269
stoici 72, 74, 76, 80, 125
suicid 236, 248, 253
Summa theologiae 79
Summer, William Graham 116
Suporterii pro-choice 164, 169, 171, 175
suporteri pro-life 165, 269, 276
surogat maternal 211, 212

tehnologie medicală 207
tehnologii genetice 188
teocraţie
  Israel trăia ca 24, 287
teodicee 257
teonomişti 287, 349
teoria poruncii divine 19, 41, 102, 131
teoria războiului drept 324, 334

teoria virtuții 18, 64, 125, 126, 127, 129
terapie de îmbunătățire 220
terapie genică 229, 230
teste genetice 221, 225
toleranță 308, 344
tradiția catolică 194
tradiția reformată 337
transplant de măduvă osoasă 232
Treatise of Human Nature 89, 90

utilitarism 19, 22, 95, 108, 109, 110

valori morale 12, 41, 45, 47, 50, 117, 121, 123
vânzare de copii 208, 212, 213, 214
viabilitate 160, 180
viața embrionară 168
viață biologică 254, 256
viață veșnică 75
violență 23, 326, 328, 330
voință bună 92, 93, 94
voluntarism etic 39, 40

Washington, George 345
Wilmutt, Ian 219, 232

Zeno 73

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INDEX BIBLIC

Geneza
1-2—197, 198, 200, 231, 295, 296, 297
1:26—196, 198, 295, 296
1:28—196, 198, 295, 296
1:28-29—196, 198, 295, 296
2—196, 198, 295, 296
2:18-25—196, 198, 295, 296
2:24—196, 198, 295, 296
4—196, 198, 295, 296
4:1—196, 198, 295, 296
9:6—196, 198, 295, 296
16—196, 198, 295, 296
16:1-16—196, 198, 295, 296
19—196, 198, 295, 296
29:14—196, 198, 295, 296
30—196, 198, 295, 296
30:1-13—196, 198, 295, 296

Exodul
1-18—196, 198, 295, 296
10:11—196, 198, 295, 296
19:6—196, 198, 295, 296
20:1-6—196, 198, 295, 296
20:1-17—196, 198, 295, 296
20:2-3—196, 198, 295, 296
20:12-17—196, 198, 295, 296
20:13—196, 198, 295, 296
20:14—196, 198, 295, 296
20:16—196, 198, 295, 296
20-40—196, 198, 295, 296
21:12-16—196, 198, 295, 296
21:22-25—196, 198, 295, 296
21-23—196, 198, 295, 296
21:23—196, 198, 295, 296
22:18-20—196, 198, 295, 296
22:25—196, 198, 295, 296
23:1-2—196, 198, 295, 296
23:19—196, 198, 295, 296
24-40—196, 198, 295, 296
35:2—196, 198, 295, 296

Leviticul
1-10—196, 198, 295, 296
10:1-5—196, 198, 295, 296
16—196, 198, 295, 296
18—196, 198, 295, 296
18:4—196, 198, 295, 296
18-20—196, 198, 295, 296
18:22—196, 198, 295, 296
19:9-10—196, 198, 295, 296
20:2,9—196, 198, 295, 296
20:11-12—196, 198, 295, 296

BOMISH CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

20:13—196, 198, 295, 296
20:15-16—196, 198, 295, 296
24:11-14—196, 198, 295, 296
25—196, 198, 295, 296
25:1-24—196, 198, 295, 296
25:25-29—196, 198, 295, 296
25:25-34—196, 198, 295, 296
25:35-37—196, 198, 295, 296
25:35-46—196, 198, 295, 296
25:47-55—196, 198, 295, 296

Numeri
25:1-3—196, 198, 295, 296
35:6-29—196, 198, 295, 296
35:30—196, 198, 295, 296

Deuteronom
1-4—28
5:1-21—29
5-16—29
5:18—29
5-30—29
6:5—29
13:6-11—29
15:1-11—29
15:12-18—29
17:8-13—29
17:16-17—29
18:9-13—29
18-20—29
19:14; 27:17—29
19-25—29
21:10-14—26
21:18-21—26
22:5—26
22:20-27—26
23:17-18—26
24:7—26
25:17-19—26
27-30—26

Iosua
2—26
6-12—26

Judecători
5:30—26
9:2—26

1 Samuel
8—26
15:1-3—26

2 Samuel
5:1—26
5:17-25—26
11:1-2—26
11-12—26
19:12-13—26

1 Împăraţi
20—26, 321

1 Cronici
11:1—199

Iov
3:3—199
31—199
31:5-40—199

Psalmii
19—199
19:1-6—199
51:5—199
139:13-16—199

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Proverbe
3:19-20—49
6:6-11—49
8:22-31—49
8:32-36—49
24:30-34—49

Eclesiastul
3:2—49

Cântarea Cântărilor
1:1-3:5—49
2:7—49
3:6-5:1—49
4:1-10—49
4:11-5—49
4:12-5:1—49
5:2-6:3—49
5:5-7,11—49
5:10-16—49
6:4-8:14—49
7:1-9—49

Isaia
2:4—49
13-23—49
13-27—49
42:1-4—49
42, 49, 50, 53—49
49:1—49

Ieremia
1:5—49
3:6-10—49
31:35-36—49
31:35-37—49
33:19-22—49
33:20-21, 25-26—49
33:25—49
46-51—49

Ezechiel
18:12-13—49
25-32—49

Osea
1-3—49

Amos
1-2—49
4:1—49
5:11-13—49

Mica
2:2—49

Habacuc
1:4—49

Matei
1:1-4:11—49
4:17-25—49
5:1-12—49
5:3—49
5-7—49
5:9—49
5:13-16—49
5:19—49
5:38-40, 43-45—49
5:38-42—49
5:38-48—49
5:43-48—49
5:48—49
11:5—49
12:1-14—49
13:24-43—49

BOOKS VICENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

15:19—49
19:1-9—49
19:1-10—49
19:5—49
22:34-40—49
23:23-24—49
26:11—49

Marcu
7:1-20—49
7:11—49
7:20-23—49
7:21-23—49

Luca
1:26-38—49
1:39-56—49
1:41-44—49
1:43—49
2:16—49
4:18—49
6:20—49
6:27-36—49
7:1-10—49
10:25-29—49
10:25-37—49
14:12-14—49

Ioan
7:53-8:11—49
13-17—49
18:36—49

Fapte
4:13-20—44
15:29—44
17—44

Romani
1-2—44
1-8, 6-8, 12-15—44
1:18-32—44
1:24-27—44
1:27—44
2:1-16—44
2:14-15—44
2:17-29—44
3:21-26—44
4-5—44
5:3-5—44
6:14-15—44
8—44
12:1-2—44
12:18-21—44
12:19—44
12:19-21—44
13—44
13:1-7—44
13:4—44
13:8—44
13:8-10—44
14-15—44
15:26—44
15:29—44

1 Corinteni
1-14—44
2:14—44
5:1-2—44
5:1-13—44
5-6—44
5:9—44
6:9-10—44
6:9-11—44
6:12-20—44
6:14—44

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6:15—44
6:15-17—44
6:18—44
6:19—44
6:19-20—44
7:25—44
8-10—44

2 Corinteni
3:18—44
4:16-17—44
5:17-21—44
5:18-21—44
8:1-7—44
9:1-15—44
10:3-4—44

Galateni
3:1-3—44
3:24—44
5:13-24—44
5:14—44
5:16, 22-23—44
5:19-21—44
5:22-33—44

Efeseni
5:3—44
5:22-33—44
5:31—44
5:32—44

Filipeni
1:21—44
2:4—44

Coloseni
1:27—44
3:5—44

1 Tesaloniceni
4:3—44

1 Timotei
2:12-15—44
5:8—44

Evrei
9:27—44
10:1—44
11—44
13:4—44

Iacov
1:2-4—44
2:1-13—44

1 Petru
2:18-24—44
2:18-25—44
2:21,23—44
4:12-19—44
4:15—44
5:8—44

Apocalipsa
21:8—44

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

40
2009/14229

Cartea ***Alegeri morale*** îi ajută pe studenții din spațiul universitar să-și stabilească repere corecte pentru alegerile etice pe care le au de făcut în actuala și complexa cultură postmodernă. Această carte îi familiarizează cu teoria etică, dar și cu aplicabilitatea ei la problemele presante ale societății contemporane.

Cartea vine cu un capitol nou despre tehnologiile genetice și clonarea umană.

Profesorul Scott B. Rae prezintă elementele distinctive ale eticii creștine fără a le adăuga accesorii categorice inoportune. De asemenea, autorul prezintă diferitele sisteme etice și pe cei mai importanți reprezentanți ai lor de-a lungul vremii, precum Platon, Aristotel, Augustin, Toma d'Aquino și Kant. După ce-și descrie procedeul de abordare a dilemelor morale în șapte pași, autorul folosește studii de caz prin care se raportează la chestiuni de actualitate, ca următoarele:

- ✓ Avortul
- ✓ Eutanasia
- ✓ Etica sexuală
- ✓ Legiferearea moralității
- ✓ Tehnologiile reproductive
- ✓ Pedeapsa capitală
- ✓ Moralitatea războiului
- ✓ Nou: Tehnologiile genetice și clonarea umană

Pe lângă acest nou capitol, ediția de față aduce schimbări substanțiale în capitolele despre eutanasie și tehnologiile reproductive.

„Cartea *Alegeri morale* a lui Scott B. Rae este cea mai bună introducere de până acum la etica văzută din perspectivă creștină. De fapt, în nici o altă carte nu este înfățișată atât de clar legătura dintre teoria etică și practica morală." – Dr. Francis J. Beckwith, lector în filosofie, etică și studii politice, Universitatea Nevada din Las Vegas; cercetător principal, Nevada Policy Research Institute.

SCOTT B. RAE (Dr., Universitatea Southern California) este profesor asociat la Catedra de studii biblice și etică creștină de la Talbot School of Theology din Los Angeles. Lucrarea sa de doctorat a avut ca subiect principiul etic în cadrul științelor medicale. Alături de Kenman Wong, profesorul Rae este coautor al cărții *Beyond Integrity: A Judeo-Christian Approach to Business Ethics*.

EDITURA UNIVERSITĂȚII EMANUEL

ISBN 978-973-779-147-4